الحاشـــــية الثانية

تأليف

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الـكبير

محمد حسنين مخلوف العدوى المـالـكى

وكيل مشيخة الأزهر الشريف سابقاً

على

الجواهر المنتظمات فى عقود المقولات

وهو شرح نظم المقولات العشر

كلاهما للعلامة الشيخ أحمد السجاعى

رحمهما الله ونفعنا بعلومهما آمين

وقد وضع الشرح والمتن بأعلا الصحائف

الطبعة الثالثة

١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

محمد محمود الحلبى وشركاه - خلفاء

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
(قرآن كريم)



سبحانك اللهمّ ما أحكم صنعك ، وأبدع خلقك ، وأعظم مننك ، وأوفر نعمك ، تباركت أسماؤك ، وجل ثناؤك ، وعزّ جاهك ، أحمدك وأشكرك وأتوب إليك وأستغفرك ، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد صفوة خلقك وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين :

أما بعد : فيقول الفقير إلى مولاه الرءوف « محمد بن حسنين بن محمد مخلوف » العدوى المالكى الأزهرى : قد شغف أكثر المؤلفين قديما بإدماج الاصطلاحات الحكمية فى مؤلفاتهم ، والذهاب إليها فى تحرير مطالبهم وأغراضهم ، وتلوين عباراتهم بألوانها ، وإفراغ لهجاتهم فى قوالبها ، وأكثرها دورانا فيها مباحث المقولات العشر التى تعتبر مدخلا للعلوم الحكمية ، وطريقا لفهم المطالب الكلامية ، فقلما تجد كتابا لم ينح مؤلفه نحوها ولم ييمم وجهه شطرها ، حتى أصبح تمام الوقوف على بعض أغراضه موقوفا على معرفتها وتصوّر حقائقها وتحقيق مباحثها ، ومع هذا تجد كثيرا من الطلاب حينما تمرّ بهم غرباء منها واجمين لديها كما شاهدت ذلك أثناء قراءتى شرح العقائد النسفية فى فنّ الكلام ، وشرح جمع الجوامع فى الأصول فكنت لتفهيم العنوان المشتمل على شىء من تلك الاصطلاحات أقيم لهم رسومها وأحيى دارسها فى درس غير خصيص بها ومع ذلك لا أبلغ بهم فى التفهيم مبلغ الملمين بأصولها ، وطالما حثثتهم على تعلم الضرورى منها والوقوف على نبذ من مباحثها حتى قرأت لهم بعد ظهر يومى الخميس والجمعة فى رسالة كنت وضعتها فى هذا الباب مع رسالة أخرى تسمى أولاهما : الإفاضة القدسية فى بيان بعض الاصطلاحات الحكمية ، وثانيتهما تسمى : التصوّرات الأولية فى المقولات الحكمية على صورة سؤال وجواب وقد طبعناهما معا ، ثم ألحوا علىّ أن أقرأ لهم أيضا فى دروس خاصة حاشيتى على شرح المقولات للعلامة الشيخ أحمد بن أحمد بن محمد السجاعى ، المتوفى سنة ١١٩٧ التى كانت بدء أمرها جملا منثورة علقتها بحاشية نسخة خطية من الشرح المذكور حينما قرأته للطلاب بالأزهر حوالى سنة ١٣٠٦ فجمعها بعض الطلاب

(بسم الله الرحمن الرحيم)

ومثلت للطبع قبل تنقيحها سنة ١٣١٣ فانتهزت هذه الفرصة للنظر فيها وتهذيب حواشيها وبدأت فى قراءتها بعد ظهر يومى الخميس والجمعة من كل أسبوع ، وأخذت عقب كل درس أحرر خلاصة ماتم فى تقريره منضما إلى ماخلص من تلك الجمل مع تنبيه الطلاب إلى مافيها ، وتمت قراءتها وتحرير مباحثها فى الأسبوع الأخير من شهر رجب سنة ١٣٣٦ هجرية فجاءت بحمد الله تعالى حاشية شافية على هـذه الرسالة تقر بها أعين الناظرين وتشفى صدور قوم مؤمنين عليها المعول فى البيان لاعلى ماعلق منثورا وإن سارت به الركبان ، والله أسأل أن ينفع بها كما نفع بأصولها إنه سميع مجيب :

أقول : (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) من المعلوم أن هذه المنظومة المؤلفة فى المقولات المشروحة بهذا الشرح من قبيل التصورات لامن قبيل التصديقات إلا مايتعلق بالحصر والتقسيم وبعض أحكام تتعلق بمقولة الإضافة وغيرها ، وهى مما تذكر فى أحد أقسام الحكمة النظرية كما تذكر فى مباحث الأعراض والجواهر من علم التوحيد الذى ترجع مباحثه إلى الأمور العامة والأعراض والجواهر والإلهيات والسمعيات ، بل وإلى مقدمات ومباد تعد من مباحثه إذ هو العلم الباحث عن العقائد الدينية وما تتوقف عليه توقفا قريبا أو بعيدا وقد وقع خلاف فى علم الحكمة هل هو شامل للتصورات أولا ؟ والحق الشمول ، إذ المقصود من الحكمة إنما هو استكمال النفوس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات وأحوالها على ماهى عليه بقدر الطاقة البشرية تصورا وتصديقا ، وهذا معنى قولهم الحكمة علم بأحوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية إذ المراد بمعرفة أحوال الموجودات تصورها والتصديق بها أو التصديق بها المستلزم لكل مايتعلق بها من التصورات ، وزاد بعضهم قيد الأعيان فى تعريف الحكمة حيث قال : علم بأحوال أعيان الموجودات ، والصواب حذفه ليشمل البحث عن أحوال الموجودات غير العينية كالمعقولات الثانية المبحوث عنها فى المنطق والأمور العامة المبحوث عنها فى الفلسفة الإلهية فإنهما من فن الحكمة ، والخلاف الذى وقع فى الاشتغال به ليس جاريا فى جميع أقسامه بل فى الإلهيات ومايؤدى إلى هدم قاعدة إسلامية من الطبيعيات والرياضيات كبعض نظريات هندسية مبنية على أصل فلسفى وماعداه لابأس بالاشتغال به بل قد يطلب ، ومنه هذه الرسالة فلذلك ساغ الابتداء فيها بالبسملة وفى رسالتنا المسماة : بالإفاضة القدسية فى الاصطلاحات الحكمية مانصه : لابأس بالاشتغال بالعلوم الحكمية لمن لطف ذهنه واستقام فهمه ومارس الكتاب والسنة وأخذ عقائده عن العلماء الراسخين الذين لهم ضلع فى علوم الشريعة الغراء وبصر نافذ إلى مراميها البعيدة ومقاصدها السامية ، فما وجده من تعاليمها موافقا للدين قبله وماوجده منافيا له نبذه كما أنه لابأس بتدوين ونشر مايحتاج إليه منها بين طلاب العلوم الدينية ليقفوا على آراء الفلاسفة الأقدمين فيما هم بصدد معرفته من العقائد وما يرتبط بها ، وفى ذلك شحذ للقريحة وقوة للعارضة وتثبيت للحق الذى يشتد ثناه فى ظلمة الباطل ، ولذلك ترى كتب التوحيد العالية مفعمة بهذه المبادئ الفلسفية اهـ على أنك قد علمت أنها تذكر فى علم التوحيد فى مباحث الجواهر والأعراض ويبحث عنها من الجهة التى يبحث فى علم التوحيد عنها : أى من حيث توقف الإلهيات والسمعيات عليها ، ومن هذه الجهة لاكلام فى الاشتغال بها ، وبدأتها بالبسملة إذ هى جزء من علم التوحيد الذى هو أشرف العلوم :

ثم كلمات البسملة الخمسة ومثلها سائر الكلمات والجمل باعتبار اللفظ مندرجة تحت مقولة الكيف المحسوس وباعتبار معناها وهو مفهومات الألفاظ من حيث قيامها بالذهن ، وأنها صور ذهنية قصدت باللفظ مندرجة تحت مقولة الكيف النفسانى ، ومن حيث ماتصدق عليه فى الخارج كالذات العلية المداولة للاسم الشريف

ليست من المقولات فى شىء لأنها خاصة بالممكن جوهرا أو عرضا ، وكذلك إذا نظر لها فى ذاتها بقطع النظر عن وجودها الذهنى والخارجى لأنها معدومة والمقولات خاصة بالموجود .

[تنبيهات الأول] : وقع خلاف فى الضمير المستتر فى الوصف والفعل فقيل إنه من مقولة الحرف والصوت أى الكيف المحسوس ، وهذا إنما يظهر على تنزيل مايستعار من الألفاظ حين التقدير منزلة الضمير الأصلى وإلا فالضمير نفسه لم يوضع له لفظ أى لم يعين الواضع له لفظا مخصوصا فلا يكون موجودا ، وماينطق به حين التقدير فليس من الضمائر فى شىء ، وقيل ليس من مقولة معينة وهذا ناظر إلى مايصدق عليه مانسميه ضميرا ونحن لانسمى لفظا معينا ضميرا ولا مطلق لفظ يتحقق فى أى كلمة أو حرف ، بل المعنى الذى لو وضع له دال لكان ضميرا فالضمير عند هذا القائل مراد به المعنى ، فإن كان من حيث مايصدق عليه فقد يكون واجبا وقد يكون ممكنا عرضا أو جوهرا ، وإن كان من حيث قيامه بالنفس فهو من الكيف النفسانى وقيل ليس من المقولات أصلا وهذا ناظر لذات الضمير وأنه لم يوضع له لفظ مخصوص يدل على معناه نسميه ضميرا فليس بموجود حتى يكون من المقولات .

والحاصل أن من نظر إلى ذات الضمير المستتر حكم بأنه ليس من مقولة أصلا ، ومن نظر إلى معناه على فرض وضعه حكم بأنه ليس من مقولة معينة ، ومن نظر إلى مايستعار عند التقدير بتنزيله منزلة الضمير حكم بأنه من مقولة الحرف والصوت ، ومالم ينطق به من الكلمات والجمل المقدرة المحذوفة كالمتعلق فليس من المقولات وإن وضع له لفظ مخصوص واعتبر كأنه موجود فى الأسلوب لأن المدار فى اندراج الشىء تحت مقولة على تحققه ووجوده فعلا ومالم ينطق به فليس بموجود وإن قدر وجوده ، ومانقله المحشى هنا عن العلامتين الرضى وعبد الحكيم فمنظور فيه لما يناسب أوضاع اللغة وقواعد العربية .

[التنبيه الثانى] المعنى المعقول فى الذهن إن كان متعقلا فى الدرجة الأولى : أى غير عارض لغيره مطلقا موجودا أو معدوما كطبائع المفهومات المتصورة من حيث هى أو متعقلا فى الدرجة الثانية ويعرض للشىء حال وجوده الخارجى سواء كان الخارج ظرفا لنفسه أو لوجوده سمى معقولا أولا ، وإن لم يكن معقولا فى الدرجة الأولى ولا فى الثانية بهذا القيد سمى معقولا ثانيا كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية فإنها إنما تعقل فى الدرجة الثانية وليس لها مايحاذيها فى الخارج من حيث العروض فالمعقول الأول ثلاثة أنواع :

الأول : طبائع المفهومات التى ليست عارضة لغيرها مطلقا موجودة أو معدومة .

الثانى : المفهومات العارضة لغيرها ولها مايحاذيها فى الخارج من الموجودات العينية كالبياض والسواد .

الثالث : الأمور الانتزاعية التى لايكون الوجود الذهنى شرطا فى عروضها كالعالمية والقادرية ونحو ذلك من النسب الخارجية كالاتصاف والثبوت والإنتفاء ، فإن هذه وإن لم تكن موجودة فى الخارج إلا أنها مما تعرض للشىء حال وجوده الخارجى ، فإن كون الشىء خارجيا لايستلزم أن يكون عينا من الأعيان الخارجية إلا إذا اعتبر الخارج ظرفا لوجوده ، أما إذا اعتبر ظرفا لنفسه فقد يكون عينا جوهرا أو عرضا وقد يكون غير عين . فإذا قلت : هذا الشىء خارجى ، فإن اعتبرت الخارج ظرفا لوجوده كان عينا من الأعيان الخارجية وإن اعتبرته ظرفا لنفسه كان أعم ، ولذلك صح أن يقال اتصاف زيد بالسواد خارجى أو فى الخارج ولا يصح أن يقال اتصافه موجود فى الخارج .

فإن قلت : قد نص بعض المحققين على أن الوجود من المعقولات الثانية ، واختلفوا فى أنه عين فى الواجب والممكن أو غير فيهما أو عين فى الواجب دون الممكن ، وحينئذ يكون له على القول بالعينية مايحاذيه فى الخارج فلا يكون معقولا ثانيا :

قلت : إن الوجود مطلقا له اعتباران : تارة يؤخذ من حيث عروضه للماهية حال وجودها فى الذهن بحيث يكون الوجود الذهنى شرطا للعروض ، وفى هذه الحالة لايكون له فى الخارج مايطابقه لا فى الممكن ولا فى الواجب إذ ليس فى الخارج عارض يقال له الوجود ومعروض يقال له الماهية ، وتارة يؤخذ من حيث انتزاعه من الأفراد التى يصدق هو عليها فى الخارج ، وبهذا الاعتبار يكون له ما يحاذيه خارجا من الأفراد وهذا كمفهوم الماهية وهو مابه الشىء هو هو فإنه إذا أخذ عارضا للماهيات الجزئية المندرجة تحته الحاصلة فى الذهن كان من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها من حيث العروض شىء فى الخارج وإلا كانت أفراده التى ينطبق هو عليها عارضة فى الخارج للأفراد التى ينطبق عليها معروضه وهو باطل ، وإذا أخذ باعتبار انتزاعه من الأفراد الخارجية كان له مايحاذيه فى الخارج فلا يكون معقولا ثانيا بل يكون بهذا الاعتبار من المعقولات الأولى . وفى عبد الحكيم على المواقف فى مبحث الوجود : إن المعقولات الثانية مايلحق الشىء بحسب وجوده الذهنى : أى يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهنى فلا يحاذى بها من حيث عروضها أمر فى الخارج بأن يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا وإلا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود الذهنى ، فالوجود المطلق بل الخاص أيضا لما كان لحوقه للماهية فى الذهن فقط لم يكن من حيث العروض فى الخارج أمر يطابقه لا فى الممكن ولا فى الواجب إذ ليس فى الخارج عارض يقال له الوجود ، وهذا لا ينافى كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه ، وهذا كمفهوم الماهية فإنه من المعقولات الثانية التى لا تلحق الشىء إلا فى الذهن ولا يحاذى بها من حيث عروضها أمر فى الخارج وإن كان يصدق على الأشياء فى الخارج : وبماذكرنا اندفع الاعتراض الذى أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثانى قد اعتبر فيه أن يحاذى به أمر فى الخارج والوجود والمطلق ، لأن وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له فى الخارج .

[التنبيه الثالث] : المعقول الثانى من حيث ذاته وأنه ليس له مايحاذيه خارجا ليس من المقولات أصلا لأنه بهذا الاعتبار معدوم لا وجود له فى الخارج ، أما من حيث تعقله وقيامه بالذهن فهو موجود خارجى ومن مقولة الكيف والعلم بل كل مفهوم يتعقل فى الذهن سواء كان من المعقولات الأولى أو الثانية إذا أخذ من حيث قيامه بالنفس وتحققه فيها كان علما وكيفا موجودا خارجيا وإذا أخذ لامن هذه الحيثية كان موجودا ذهنيا ، فإن معنى كون الشىء موجودا خارجيا أنه موجود بذاته متحققا فى جزئى من جزئياته إذا كان كليا ، ومعنى كونه موجودا ذهنيا أنه موجود بوجود ظله وصورته لا أنه موجود بذاته بل الموجود بذاته ظله وصورته القائمة بالنفس قيام العرض بالجوهر ، فالوجود الذهنى للشىء وجود ظله وصورته والوجود الحقيقى له وجود ذاته وحقيقته ، وهذا النحو من الوجود يشبه الوجود اللفظى للشىء والوجود الكتابى فإنه وجود تبعى بوجود داله أو دال داله والموجود حقيقة إنما هو اللفظ والكتابة . ومن هنا قيل إن للشىء وجودات أربع : وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود فى العبارة ، ووجود فى الكتابة ؛ وهى متفاوتة على هذا الترتيب وأولها هو الوجود الأصلى الذى تترتب عليه الآثار ، والوجودات الأخرى تبعية حكمية لا يترتب عليها الآثار الخارجية ومن ذلك العلوم الاصطلاحية : أى النسب والمعانى التركيبية فإن حصولها عند النفس تارة يكون بأعيانها وذواتها وهو المسمى بالوجود الأصلى

حمدا لمن تنزه عن سمات المخلوقات

الذى تترتب عليه الآثار وبه يحصل الكمال والاستئثار : وتارة يكون بصورها وأمثالها وهو المسمى بالوجود الظلى وكالكرم والبخل فإن حصوله فى النفس تارة يكون بعينه وذاته فيكون به الشخص كريما باذلا أو بخيلا ممسكا ، وتارة يحصل بصورته ومثاله كمن عرف حقيقة الكرم والبخل بدون أن يتصف بأحدهما فلا يكون كريما أو بخيلا بل عالما بحقيقة الكرم والبخل متصفا بصورتهما القائمة بنفسه قيام العرض بمحله :

والحاصل أن كلّ ما تحقق فى النفس بذاته من المعانى الوجودية فهو كيف من الكيفيات النفسانية وموجود بالوجود الأصلى ، وكلّ ما حصل فى النفس بصورته من المعانى الموجودة فيها فهو موجود بالوجود الظلى ، وصورته ومثاله علم وكيف من الكيفيات النفسانية الموجودة بالوجود الأصلى كالقدرة والإرادة والحلم والزهد ، فليس معنى كون الشىء موجودا بالوجود الذهنى أنه قائم بالنفس وموجود فيها بذاته قيام الوصف بمحله ، بل معناه أنه متمثل عند النفس وموجود فيها بوجود صورته فالموجود فى النفس أصالة هو ظله وصورته وأما هو فموجود فيها بطريق التبع ، وهذا النحو من الوجود هو المسمى بالوجود الظلى وهذا بناء على القول بأن العلم بالنفس وبالأمور القائمة بها كالعلم بالأمور الخارجة عنها علم حصولى ، وأما على القول بأن العلم بالأمور الخارجة عن النفس علم حصولى انطباعى : أى يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم منطبعة فى العالم ، والعلم بالنفس والأمور القائمة بها علم حضورى يكفى فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى أنه لا يحتاج إلى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف فى العلم حتى يرد أنه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والأمور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا ، والوجدان يكذبه فجميع الصفات القائمة بالنفس قياما ذاتيا لا تحتاج فى علمها إلى تلك الصورة :

واعلم أن الوجود الظلى الذى أنكره المتكلمون وأثبته الحكماء معناه حصول الأشياء أنفسها فى الذهن فالحكماء وبعض المتكلمين يثبتونه وجمهور المتكلمين ينفونه مطلقا ويقولون إن العلم إضافة بين العالم والمعلوم ، وبعضهم يقول بالوجود الذهنى وينفى حصول الماهيات أنفسها فيه ويقول إن الحاصل فى الذهن أشباحها وأمثالها ، وسيأتى إطلاق الوجود على غير هذين ، ومنه الوجود الخارجى الانتزاعى كالنسب والإضافات الخارجية التى يكون الخارج ظرفا لنفسها كما تقدّم (قوله حمدا الخ) اعلم أن المصدر الآتى بدلا من فعله إن كان طلبا : أى أمرا أو نهيا أو دعاء أو توبيخا وجب حذف عامله قياسا مطردا بشرط أن يكون له فعل من لفظه وأن يكون مفردا منكرا ، وإن كان خبريا وهو خمسة أنواع فكذلك ، لكن أربعة منها قياسية وهى المشار إليها بقول ابن مالك : ومالتفصيل الخ ، وواحد سماعى وهو مادل على عامله دليل وكثر استعماله فى كلامهم كقولهم عند تذكر النعمة حمدا وشكرا لا كفرا ، وعند تذكر الشدّة صبرا لا جزعا ، وعند ظهور معجب عجبا ، وعند الامتثال سمعا وطاعة ، وهذا النوع عند ابن عصفور خبر لفظا ومعنى وعند غيره خبر لفظا لا معنى وعدّه من قسم الخبر نظرا للفظ عامله ، وعلى كل فالعامل محذوف وجوبا لكثرة دورانها فى كلامهم كذلك فلا تغير عما وردت كالأمثال ولا يتجاوز مورد السماع وإنما يجب الحذف فى حمدا وشكرا عند اجتماعهما كذا قال الدمامينى نقلا عن الشلوبين . والظاهر أن صبرا لا جزعا وسمعا وطاعة كذلك فوجوب الحذف خاص باجتماعها أو عند قصد الإنشاء ، وللرضىّ تفصيل آخر انظره فى الحاشية (قوله عن سمات الخ) أى عن الصفات الدالة على كون الشىء مخلوقا : أى أثر الفاعل سواء كان محدثا بالزمان أو بالذات وإن لم يقل به المتكلمون كالجسمية والتركيب والجوهرية والعرضية

وتقدّس عن الكم والكيف وسائر المنقصات ، وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الجامع للحكم وعلى آله وأصحابه

وغير ذلك مما هو من لوازم الحدوث ، وعلامات المخلوقات قد تكون سابقة على الوجود كالإمكان وقد تكون لاحقة له مخلوقة بالذات أو أمورا انتزاعية تتبع الشيء فى الخارج وتكون مستلزمة لحدوثه ، وما لم يكن كذلك من المتجدّدات الاعتبارية كتعلقات القدرة والمعية للأشياء والفوقية للعرش ونحو ذلك من الاعتبارات والنسب التى تتجدّد بين الواجب وصفاته وبين الحوادث بتجدّد طرفها الأخير ، ولا يستلزم الاتصاف بها حدوث موصوفها فليست داخلة فى سمـــات المخلوقات ، وإذا تنزه الله تعالى عما ذكر لزم كونه واجب الوجود تأمل (قوله وتقدّس عن الكمّ الخ) سواء قلنا بوجوده كما هو مذهب الحكيم على مافيه لأنه عرض ممكن يستحيل قيامه بذات الله وصفاته متصلا أو منفصلا ، بمعنى أنه لا يجوز أن تكون ذات الله تعالى ذات أجزاء متصلة ولا أن تكون متعدّدة ، وكذلك صفة القدرة أو العلم لا يجوز أن تكون متعدّدة فى ذاته أو مع غيره بحيث يكون له صفتان من جنس واحد أو لغيره صفة تشبه صفته ، إذ الكمّ المتصل فى الصفات لا يعقل عروضه لها إلا على هذا النحو وهو اتصال موضوعه بالذات العلية أو انفصاله عنها أو قلنا إنه من الأمور الاعتبارية كما هو مذهب المتكلمين لقيام برهان التوحيد على نفى التركيب والتعدّد فى الذات والصفات على النحو المذكور ، وأما الكيف فقد اتفق الفريقان على وجوده وإن اختلفوا فى بعض أقسامه كالكيفيات الاستعدادية والمختصة بالكميات كما سيأتى ، وعلى كل فهو من الأعراض اللازمة للممكنات لايصح قيامه بذات الواجب سبحانه وتعالى (قوله للحكم) جمع حكمة وأحسن ماقيل فى معناها إنها العلم النافع ، وفى اللغة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم ، وفى الحديث « إن من الشعر لحكمة » وفى رواية « لحكما » بضم الحاء وسكون الكاف ، والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل كما قال تعالى — وآتيناه الحكم صبيا — وفى الحديث فى صفة القرآن « وهو الذكر الحكيم » أى الحاكم لكم وعليكم ، والحكمة العدل ، وأحكمه منعه من الفساد ، ومنه حكمة اللجام . وفى الحديث « مامن آدمى إلا وفى رأسه حكمة إذا همّ بسيئة فإن شاء الله تعالى أن يقدعه بها قدعه » والحكمة حديدة فى اللجام تكون على أنف الفرس ، وحنكه تمنعه عن مخالفة راكبه ، والعقل والعلم النافع على رأس كل عبد كالحكمة تمنعه من ارتكاب مالا يليق كما تمنع الحكمة الدابة من الجموح وعدم الطاعة ، وتطلق الحكمة عند الحكماء على العلم الباحث عن أحوال الموجودات على ماهى عليه بقدر الطاقة البشرية ، وتنقسم إلى عملية وهى الباحثة عن أحوال مايكون بقدرتنا واختيارنا فإن كانت أحوالا لعمل الإنسان فى خاصة نفسه فهو علم تهذيب الأخلاق ، وإن كانت أحوالا لعمل الإنسان مع أهل بيته وخادمه ومملوكه فعلم تدبير المنزل ، وإن كانت أحوالا لعمل الإنسان مع أهل مدينته وعامة الناس فعلم سياسة المدينة ، وإلى نظرية وهى الباحثة عن أحوال ما ليس كذلك فإن كانت باحثة عن أحوال مايفتقر إلى المادّة فى الوجود الخارجى والتعقل فعلم الطبيعة . وإن كانت باحثة عمالا يفتقر إلى المادّة فى الوجود الخارجى والتعقل فالعلم الإلهى والفلسفة الأولى ، وإن كانت باحثة عما يفتقر إلى المادّة فى الوجود الخارجى دون التعقل فالعلم الرياضى كالحساب والهيئة والهندسة ، ومن ذيوله علم آداب البحث ، وفى المنطق كلام انظر شروح الهداية (قوله وعلى آله) نقل المحشى فى وصطاه عن الجلال الدوانى أن آل الشخص من يئول إليه إما بحسب النسب أو بحسب النسبة ، أما الأوّل : فهم الذين حرم عليهم الصدقة فى الشريعة المحمدية وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند بعض الأئمة وبنو هاشم فقط عند البعض ، وأما الثانى : فهم العلماء إن كانت النسبة بحسب الكمال الصورى أعنى العلم التشريعى ، والأولياء والحكماء المتألهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقى أعنى علم الحقيقة ، وكما حرم على الأوّل الصدقة

جواهر الفضل من بهم عقد المعارف انتظم ؟

(وبعد) فيقول الفقير إلى مولاه أحمد السجاعى ، لايزال فى سبيل الخيرات ساعى : هذا شرح لطيف وأنموذج شريف لنظمى المقولات ، يتمم مفاده ويبين مراده مستمدا ذلك من المواقف وشروحه وغيرها من الكتب المعتبرات ، سالكا سبيل الإيجاز مع توضيح المراد ، وبالله أستعين وأستعيذ من شياطين الإنس والجن فى الدنيا ويوم التناد . وسميته .

[الجواهر المنتظمات فى عقود المقولات]

وقد قلت بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه المفضلة : (إن المقولات) جمع مقولة ،

الصورية حرم على الثانى الصدقة المعنوية أعنى تقليد الغير فى العلوم والمعارف ، فآله صلى الله عليه وسلم من يئول إليه إما بحسب نسبته صلى الله عليه وسلم بحياته الجسمانية كأولاده النسبية ، ومن يحذو حذوهم من أقاربه الصورية أو بحسب نسبته بحياته العقلية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة أنواره سواء سبقوه زمانا أو لحقوه ، ولاشك أن النسبة الثانية أوكد من الأولى والثانية من الثانية أوكد من الأولى منها ، وإذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نورا على نور كالأئمة المشهورين من العترة الطاهرة رضوان الله عليهم أجمعين (قوله جواهر الفضـــل) إن أريد به بيان منزلتهم فى أنفسهم فالمراد فيما يقوم بهم من الفضل والكمال كالجواهر النفيسة التى يقوم بها صفات الحسن أو أنهم نفس الجواهر للفضل أى موضوعه المقوّم له تقويم الجوهر للعرض ، وإن أريد به بيان منزلتهم فى الناس والتحلى بهم فالمراد أنهم فى القرين بفضلهم كالجواهر وأنواع الزينة للإنسان فكما أن الجواهر النفيسة يتحلى بها وبدونها يكون الإنسان عاطلا كذلك الأصحاب رضى الله عنهم لفضلهم وهدايتهم وكمال اتباعهم يتحلى بهم كما يتحلى الإنسان بتلك الجواهر (قوله وأنموذج شريف الخ) وصف ثان لشرح نظمه أشار به إلى صغر حجمه بعد وصفه بلطافة أسلوبه وسهولة أخذ معناه من لفظه فهو شرح صغير لنظمه كالأنموذج بالنسبة للشروح الوافية التى يتحملها نظمه ، وليس مراده أنه أنموذج بالنسبة لفن الحكمة أو بالنسبة للشروح الوافية فى دلالته عليها بل هو فيما يدل على نظمه كالأنموذج الذى يفهم به الشىء ، ولا ينافى هذا قوله يتمم مفاده ويبين مراده لأنه تتميم وبيان نسبى يليق بكونه أنموذجا ، ومعلوم أن دلالة الشرح على مافى النظم ونسبته إليه ليست كدلالة الأنموذج الحسى الذى يدل على صفة الشىء من كل وجه بل المراد أنه بهذا الشرح يوقف على مراد النظم ويتوصل به إلى فهمه نوعا من التوصل كما أنه بالنموذج يعرف صفة الشىء فى الجملة وإن كانت جهة الوقوف والمعرفة مختلفة ؟

وكتب المحشى على قوله وأنموذج مانصه : هو بالهمز مايدل على صفة الشىء أو هو مثال الشىء الذى يعمل عليه وكأنه شبه هذه الرسالة لكون مافيها بعضا من علم الحكمة يتوصل به لمعرفة غيره بالأنموذج إلى آخر ماكتبه وانظره فإن الرسالة : أى النظم المذكور لم يوصف بكونه أنموذجا بل الذى وصف بذلك هو الشرح وقد وضع أنموذجا لنظمه فتدبر (قوله وبالله أستعين) أى فى جميع أمورى التى منها تأليف هذا الشرح على الوجه المذكور ليلتئم مع قوله فى الدنيا ويوم التناد ، فإن نصيب الشرح من الاستعانة إنما هو فى الدنيا وغيره منه ماهو فى الدنيا ومنه ماهو يوم التناد . وأما الاستعاذة من شياطين الإنس والجن فإنما هى فى الدنيا فقط ، وإذا أريد فى الأعمال الدنيوية والأخروية فالاستعانة والإستعاذة فيهما ظاهرة (قوله جمع مقولة) ذكره مع أنه لم يبين معناه مفردا بل

والمراد بها فى اصطلاح الحكماء الأجناس العالية للموجودات (لديهم) أى عند الحكماء (تحصر فى العشر وهى

فى ضمن جمعه لئلا يتوهم أن الاصطلاح وقع منهم على التسمية بالجمع : أى أنهم سموا الأجناس العالية بلفظ مقولات مع أن التسمية إنما وقعت بالمفرد والجمع تابع له ، وأصل المقولة وصف من القول بمعنى الحمل : أى الماهية أو الحقيقة المحمولة على غيرها سواء كانت جنسية أو نوعية كلية أو جزئية لأنه لانزاع فى حمل الجزئى حملا ظاهريا وإنما النزاع فى حمله حقيقة ، فأجاز الدوانى حمله على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما فى هذا الضاحك وهذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات ، فإن ذاتهما زيد بعينه مثلا ، وكذا يجوز حمله على كلى آخر فى قضية جزئية كما فى قولك بعض الإنسان زيد اه .

وذهب السيد إلى أن الجزئى من حيث هو جزئى حقيقى لايحمل إيجابا حملا حقيقيا لاعلى نفسه لعدم التغاير ولا على غيره لأنه الهوية المتأصلة فلا يصدق على غيره ، وقولك هذا زيد معناه هذا مسمى بزيد أو مدلول لهذا اللفظ أو ذات مشخصة إلى غير ذلك من المفهومات الكلية ، وأيده العلامة عبد الحكيم بأن مناط الحمل الاتحاد فى الوجود وليس معناه أن وجودا واحدا قائم بهما الامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل معناه أن الوجود لأحدهما أصالة وللآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه ، ولا شك أن الجزئى هو الموجود أصالة والأمور الكلية سواء كانت ذاتية أو عرضية منتزعة منه على ماهو تحقيق المتأخرين ، فالحكم باتحاد الأمور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فإن وقع محمولا كما فى بعض الإنسان زيد فهو محمول على العكس أو على التأويل . فاندفع ماقيل إنه يجوز أن يقال زيد إنسان فليجز الإنسان زيد لأن الاتحاد من الجانبين فظهر أنه لايمكن حمله على الكلى وأما على الجزئى فلأنه إما نفسه بحيث لاتغاير بينهما أصلا بوجه من الوجوه فلا يتصور الحمل بينهما وإما جزئى آخر مغاير له ولو بالملاحظة والالتفات ، فالحمل وإن كان يتحقق ظاهرا لكنه فى الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة ، فإذا لوحظ شخص مرتين وقيل زيد زيد مثلا فالمراد أن زيدا المدرك أولا هو زيد المدرك ثانيا والمقصود منه تصادق الاعتبارين عليه ، وكذا فى قولك هذا الضاحك وهذا الكاتب المقصود اجتماع الوصفين فيه ، ففى الحقيقة الجزئى مقول عليه للاعتبارين لامقول ، نعم على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج كما هو رأى الأقدمين ، والوجود الواحد إنما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لامن حيث التعدد يصح حمله على الكلى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من جانبين ، ولعل هذا مبنى مانقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى قال : هذا ماعندى فى هذا البحث الغامض والله الملهم للصواب اه (قوله والمراد بها) عبر بالمراد نظرا للأصل فى المشتق المذكور وإلا فالمقولة إذا أطلقت تنصرف بحسب اصطلاحهم إلى الجنس العالى ، فلفظ مقولة صار علما بالغلبة والجمع تابع لمفرده والضمير المجرور عائد للجمع ليصح الخبر بعده وإلا فالمتبادر فى مثل هذا التركيب تفسير المفرد ليتوصل به إلى الجمع ، وإذا أريد تفسير الجمع من أول وهلة أتى به بدون ذكر المفرد فتأمل (قوله الأجناس العالية الخ) فالمقولة اسم للجنس العالى للموجود الممكن فلا تطلق اصطلاحا على النوع ولا على الجزئى ولا على الجنس السافل والمتوسط ولا على الجنس المفرد وهو ماليس فوقه جنس وتحته أنواع كالعقل المجرد ، ولا يندرج تحتها الجنس الفرضى ولاواجب الوجود إذ هى اسم لخصوص الجنس العالى للموجود الممكن فالجنس الفرضى المعدوم أو الموجود الواجب لايندرج تحت مقولة من المقولات ، فلا يقال الواجب أو ذات الله تعالى أو قدرته أو علمه من مقولة الجوهر أو الكيف كما لايقال البياض المعدوم مثلا من مقولة الكيف لأن مقولة الكيف اسم للجنس العالى الموجود ، وسيأتى له مزيد بيان فى مبحث عروض الإضافة لسائر المقولات (قوله تحصر فى العشر) فى المحشى جعلها بعضهم مقولتين : الجوهر والعرض ، وبعضهم أربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة ، ويندرج تحتها بقية الأعراض النسبية التى أولها الإضافة وآخرها الانفعال ، والحصر فى العشرة هو المشهور اه .

عرض) بفتحتين وأنواعه تسعة (وجوهر) وعمدتهم فى حصر الأعراض فى تسعة الاستقراء الناقص لما يأتى: ووجه ضبطه أن العرض إما أن يقبل القسمة لذاته أم لا ، الأوّل الكمّ والثانى إما أن يكون مفهومه معقولا بالنسبة إلى الغير أولا . الثانى الكيف والأوّل النسبة وأقسامها السبعة الباقية وهى الأين والمتى إلى آخرها ،

ونقل عن ابن كيسان الأصم من المعتزلة أنه ينكر وجود الأعراض ، ويذهب إلى أن العالم كله جواهر ، وأن مثل السواد والبياض من قبيل الجوهر . وفى مقولات السيد البليدى ذهب أقوام إلى الجنس العالى هو مقولة الموجود عندهم اه . والمعروف عنهم خلافه فراجع (قوله وأنواعه تسعة) فيه أمران : الأوّل التعبير عنها بالأنواع ينافى جنسيتها لتبادر الأنواع الحقيقية ، وعلى فرض إرادة الأنواع الإضافية فإضافتها للعرض تنافى كونها عالية ؛ وأجيب بأن نسبة العرض إليها نسبة العرض العام لما تحته ، وهذا لا ينافى أنها فى نفسها أجناس عالية ، وجعلها أنواعا للعرض العام مبنى على التسامح إذ هى أقسام أو أفراد له لا أنواع لاعتبار الإضافة إلى الجنس فى النوع الاصطلاحى إضافيا كان أو حقيقيا ، بناء على أن النسبة بين النوع الإضافى والحقيقى العموم والخصوص المطلق كما هو مذهب المتقدّمين ؛

وقال فى شرح المقاصد : المعنى من الجوهر ذات الشىء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فإن معناه مايعرض للموضوع ، وعروض الشىء للشىء إنما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الأفراد وإن جاز أن يكون ذاتيا لمافيها من الحصص كالماشى لحصصه العارضة للحيوان اه . وذلك لما هو مشهور من أن نسبة العرض العام كالماشى لحصصه العارضة لأنواع الحيوان نسبة النوع الحقيقى لأفراده ونسبته للجزئيات كأنواع الحيوان نسبة الجنس لأنواعه ، والفرق إنما هو بدخول الجنس فيها وخروج العرض العام عنها ، فمقولية العرض العام على الأنواع كمقولية الجنس على المختلفين بالحقيقة ، ومقوليته على الحصص المندرجة تحته كمقولية الإنسان على المتفقين بالحقيقة فهو نوع حقيقى بالنسبة إلى حصصه ، ولذلك اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف الكليات الخمس فقالوا فى الجنس مثلا إنه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة : أى من حيث الاختلاف إذ يصدق على الجنس حين كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة أنه مقول على متفقين أعنى الحصص فلابدّ من قيد الحيثية ليخرج عنه بهذا الاعتبار ، فالحيوان مثلا جنس بالقياس إلى نوعى الإنسان والفرس ونوع بالقياس إلى حصصه المضاف هو إليها وكذا الكلام فى الناطق والضاحك والماشى ، ولذلك قال فى شرح المطالع : إن اختلاف الكلى وانقسامه إلى الخمسة إنما هو بالنسبة إلى الجزئيات الحقيقية دون الاعتبارية اه والكلام هنا فى العرض العام باعتبار الجزئيات لا باعتبار الحصص ، وبهذا الاعتبار لا تكون الأجناس العالية أنواعا له بل هى أفراد يقال عليها قولا عرضيا ، وبهذا تعلم مافى قول المحشى وجعلها أنواعا له باعتبار الحصص الخ ، فإنه إن أراد بها الأفراد اللغوية فلا داعى إلى اعتبار الحصص وإن أراد بها أنواعا اصطلاحية فقد علمت مافيه (قوله وعمدتهم فى حصر الأعراض الخ) هذا الحصر هو طريق حصر المقولات : أى الأجناس العالية فى العشر بواسطة انحصارها فى الجوهر والعرض فإذا تم تم وإلا فلا ، أما حصرها فى العرض والجوهر فلأن الموجود الممكن الذى هو أجناس عالية له لا يخرج عن كونه جوهرا أو عرضا لأنه إما أن يوجد فى موضوع أولا فالأوّل العرض والثانى الجوهر ، وبعبارة أخرى إما أن يقوم بنفسه أولا الأوّل الجوهر والثانى العرض وأنواعه تسعة فتدبر (قوله الناقص) هذا القيد زاده شارح المواقف على متنه أخذا من قوله قبله ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه ومن النظر فى وجه الضبط المذكور ، ومن قوله ولم يثبت الحصر يقينا لجواز الخ بل ثبت ظنا كما يفيده الاستقراء المشار إليه فهو فى قوّة أن يقال وهذا الاستقراء ناقص لايعول عليه ، فقول الشارح هنا لما يأتى علة لكونه ناقصا لأن الاستقراء الناقص وهو مايتتبع فيه

ولا يرد على الحصر الوحدة والنقطة لأنهما غير عرضين إذ لاوجود لهما خارجا ، وإن سلمنا وجودهما فلا نحصر الأعراض فى التسع على معنى أن كلّ ماهو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها ، بل حصرنا فيها المقولات على معنى أن كل ماهو جنس عال للأعراض فهو إحدى هذه التسع :

أحكام الجزئيات ليتوصل بها إلى الحكم الكلى لا يفيد يقينا ولايزال قائما معه احتمال أن لا يكون البعض الآخر كذلك ، وليس الجواز ناقضا له وإنما ينقض بالوقوع والتحقق بخلاف الاستقراء التام فإنه ينقض بالجواز والوقوع لأنه عقلى وذاك وقوعى ، فكأنه قال إنما كان ناقصا لقيام الجواز الآتى أو لما يأتى من نفى ثبوت الحصر يقينا المبنى على الجواز المذكور : وعبارة المواقف وشرحه : واعلم أن دعوى انحصار المقولات العرضية فى الأمور التسعة تشتمل على مقامين : أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية : والثانى أنه ليس للأعراض جنس عال سوى ماذكر ، وليس شىء من هذين المقامين يقينا وذلك لأنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا إلى آخر ماذكره المصنف ، ثم قال : فظهر أنه لم يثبت المقام الأوّل ولا الحصر الذى هو المقام الثانى لجواز مقولة أخرى أى جنس عال للأعراض مغاير للتسعة المذكورة اه :

والحاصل أن غرض المصنف من هذه الزيادة الإشارة إلى الجهة التى أخذ منها شارح المواقف زيادة القيد المذكور : فاندفع اعتراض المحشى فى وسطاه حيث قال مانصه : والمتبادر من قوله لما يأتى أنه مفيد لجعل الحصر مستنده الاستقراء الناقص فيصير المعنى وعمدتهم فى حصر الأعراض فى تسعة الاستقراء الناقص لما يأتى من أنه لم يثبت الحصر فهذا تناقض ، وكأنه قال ثبت الحصر بالاستقراء الناقص ولم يثبت الحصر فهذه الزيادة اختل بها الكلام وانحل النظام اه : وظاهر أن المقام الأوّل لازم لدعوى الحصر اقتضاه أخذ الأجناس العالية موضوعا له فإذا حكم عليه بالانحصار فى تسعة لزمه أن التسعة أجناس عالية وحينئذ يصير مدعى آخر بعد أخذه مسلما فى دعوى الحصر ، والمقام الثانى هو المدعى أصالة وإنما وجه المنع إليه دون طريقه وهو الاستقراء المشار إليه بقوله ووجه ضبطه إشارة إلى أن هذا المدّعى كأنه لم يقم عليه دليل يدل لهذا ماقدمه بقوله ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه فإنه يفيد إهدار كل ماأتوا به من الأدلة على هذا الطلب وكأنه لم يكن لهم إلا مجرد الدعوى ولذلك حللها شارح المواقف إلى مقامين . ووجه المنع على كل منهما مستنداً إلى الجواز المذكور بدون التفات إلى طريق إثباته ومااستند إليه فى منع مقام الحصر الأوّل إذا ارتبط بوجه الضبط الذى اعتمدوا عليه فى دعوى الحصر صحّ أن يكون سندا لمنعه أيضا . واستفيد منه أنه استقراء ناقص كما تقدمّ ، وعلى كل حال فليس البحث ملتزما فيه الطريقة الأدبية من توجيه المنوع على الأدلة فتدبر (قوله ولا يرد الخ) حاصل الإيراد أن الوحدة والنقطه خارجتان عن المقولات التى ادعى حصرها فى تسعة واشتمل عليها وجه الضبط فبطل الحصر المذكور وهذا قدح بالوقوع ، والمنقول عن أكثر الحكماء فى النقطة أنها وجودية وعن أقلهم أنها اعتبارية وفى الوحدة بالعكس ، والنقطة شىء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا والوحدة كون الشىء بحيث لا ينقسم وهى الوحدة الحقيقية ، وقد تطلق الوحدة على متعدد فى ذاته متوحد إما بالجنس أو بالنوع أو بالموضوع أو المحمول أو العدد أو الاتصال أو التركيب ، أو غير ذلك من الاعتبارات التى بها يصير المتعدد واحدا وهى الوحدة العَرضية (قوله وإن سلمنا وجودها الخ) عبارة متن المواقف وإن سلمنا فنحن لم نحصر الأعراض فيها بل المقولات وهى الأجناس العالية اه فزاد شارحه قوله على معنى الخ قبل الإضراب وبعده .

وحاصله أنه ليس المحصور فى التسعة نفس الأعراض بل أقسامها العالية على معني أنه ليس هناك قسم عال

واعلم أنه لم يثبت كون كلّ واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ماتحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عرض لها فيكون حينئذ عرضا عاما لاجنسا ، وعلى تقدير جنسيتها لم يثبت كونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية فتكون جنسا منفردا لاعاليا ، وأن يكون اثنان منها أو أكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون جنسا متوسطا إن كان ماتحته أجناسا أو سافلا إن كان ماتحته أنواعا ، ولم يثبت الحصر لجواز جنس عال للأعراض مغاير للتسعة المذكورة ذكر ذلك فى المواقف وشرحه ، ثم إن مايأتى ليس تحديدا لهذه المقولات العشرة لأنها بسائط والتحديد لايكون إلا للمركبات ، ولا يصحّ أيضا أن ترسم رسما تاما لأن الرسم التام لايمكن بدون أخذ الجنس فيه والأجناس العالية لاجنس لها ، لكن يصح أن ترسم رسما ناقصا كقولهم فى تعريف الجوهر إنه موجود لافى موضوع فهو خاصة من خواصه :

قال فى شرح الطوالع : واعلم أن الخلاف لم يقع فى أن الجوهر هل هو جنس للجواهر التى هى أنواع أم لا فإن ذلك مما لايشتبه على أحد ، بل الخلاف فى أن الجوهر هل هو جنس لكل مايصدق عليه تعريف الجوهر أولا اهـ :

غير ماذكر وهذا لاينافى أن يكون بعض من الأعراض غير عال خارجا عن الأقسام التسعة ليس داخلا تحت واحد منها ، وهذا الإيراد كما فى المواقف لايتم إلا إذا أثبتوا أن كلا منهما مقول على ماتحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج فيما ذكر من المقولات التسعة حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للأعراض خارجان عن التسع ، ولم يثبت شىء من هذه الأمور الثلاثة (قوله واعلم أنه لم يثبت الخ) حاصله أنهم ادّعوا فى ضمن دعوى حصر المقولات فى التسع أن هذه التسعة أجناس عالية وهذا المدعى غير ثابت يقينا لجواز الخ بل ولاظنا لأنهم لم يتصدوا لإثباته أصلا لابما يفيد الظنّ ولا بما يفيد اليقين كما يؤخذ من شرح المواقف ، فقوله لم يثبت كون كل واحد من التسعة الخ فى قوّة منع للمدّعى المذكور أى طلب دليل عليه فهو منع مجازى إذ المنع فى عرفهم طلب الدليل على مقدّمة الدليل ، وادعوا أيضا حصر هذه المقولات فى التسعة : أى إنه ليس للأعراض جنس سواها وتصدوا لإثباته بما لا يصلح للاعتماد عليه فهو غير ثابت أيضا يقينا بل ظنا لاستناده إلى الاستقراء الناقص الذى لايفيد إلا الظنّ (قوله وأن يكون اثنان الخ) لم يتعرّض بدخول واحد منها فقط تحت جنس مع أنه يوجب كونه متوسطا أو سافلا أيضا ، ولعله لما ذهب إليه بعض المناطقة من أنه لابدّ فى الجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ولا يجوز انحصاره فى نوع واحد فتأمل (قوله قال فى شرح الطوالع) جواب عما يقال مقتضى كون الجوهر جنسا عاليا مع تعريفه بماذكر أن يكون جنسا لكلّ مايصدق عليه تعريفه من الأنواع والفصول كالجسم والجسم النامى والإنسان والفرس والهيولى والصورة وفصول ماذكر ، بل والنفوس والعقول عند الحكماء مع أن جعله جنسا للفصول يؤدّى إلى توقف تعقل الماهية بالكنه على تعقل أمور لانهاية لها وهو محال إذ لو قدّر أن الجوهر جنس للفصول لاحتاج الفصل إلى فصل وهو أيضا مما يصدق عليه الجوهر فيحتاج لفصل آخر وهكذا ، ومثل ذلك يقال فى الكمّ والكيف وسائر المقولات بالنسبة لمايصدق عليه تعريفها من الأجناس والأنواع والفصول :

وحاصل الجواب أن الجوهر بل وسائر الأجناس العالية ليست جنسا لكلّ مايصدق عليه تعريفها وإنما هى جنس للأنواع المندرجة تحته فقط لاالها وللفصول للزوم المحذور المذكور فتكون بالنسبة للأنواع جنسا وللفصول عرضا عاما ، ولذلك قال فى شرح المطالع لايعقل للفصل جنس ، والمشهور عن الحكماء أن الجوهر ليس جنسا للمجردات كالعقول والنفوس (قوله بل الخلاف الخ) المأخوذ من شرح الطوالع والمواقف أن الجوهر ليس جنسا للفصول قطعا وإنما الخلاف فى كونه جنسا عاليا للأنواع ، فقد قيل إنه بالنسبة إليها عرض عام والمشهور

وقد أنكر المتكلمون أكثر هذه الأقسام . قال ابن السبكى : والأصح أن النسب والإضافات أمور اعتبارية :

خلافه فتدبر وراجع (قوله وقد أنكر المتكلمون الخ) اعلم أن أكثر المتكلمين قائلون باعتبارية النسب السبعة إلا الأين فإنه وجودى عندهم وغير الأكثر منهم من هو قائل بوجود الجميع أينا وغيره كالحكماء وهو معمر من المتكلمين كما نص عليه فى المواقف ، ومنهم من هو قائل باعتبارية جميع النسب ولم يستثن شيئا . وأنكر ابن كيسان الأصم وجود العرض وذهب إلى أن العالم كله جواهر وأن الحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرا والضرورة كافية فى رده ، وأما الحكماء فقالوا بوجود الجميع فى الخارج لأنها أقسام للعرض وهو من الموجودات الخارجية عندهم كما هو ظاهر وصرح به الشارح عنهم فيما تقدم ، فقوله وقد أنكر المتكلمون أى أكثرهم ، وقوله أكثر هذه الأقسام إن أريد بها مجموع التسعة فالأكثر عبارة عما عدا الكيف والأين ، وإن أريد بها السبعة النسبية فالأكثر عبارة عما عدا الأين فقط ، وقوله قال ابن السبكى الخ ساقه استدلالا على ما ادعاه غير أنك تستثنى منه الأين حتى يصح الأخذ به ومقابل الأصح فيه من لا يستثنى الأين أو من يقول بوجود الجميع وهو الظاهر ، وقوله لا وجودية بالوجود الخارجى أى كما يقوله الحكماء فإنه خلاف الأصح وسيأتى بيانه ، وقوله وبعضها موجود فى الأذهان هذا مخالف لما قدمناه وماهو المشهور عنهم ومخل بالمقابلة بين القولين لأن من يقول بالوجود الذهنى من المتكلمين لا ينكر وجودها فى الأذهان ، فيجوز أن يكون البعض الموجود فى الأعيان هو الكيف والأين والبعض الموجود فى الأذهان هو الباقى فيوافق مذهب المتكلمين ولا يقابله ويمكن أن يقال مراده بالموجود فى الأعيان ماليس من الكيفيات النفسانية وبالموجود فى الأذهان ما كان من قبيل الكيفيات النفسانية وإن كان الكل موجودا خارجيا عندهم إذ المراد بالموجود خارجيا ما كان موجودا بنفسه وجودا أصليا ، والكيفيات النفسانية كالشجاعة والكرم والقدرة والإرادة والعلم موجودة فى النفس بذاتها وجودا أصليا لا ظليا فهى من الموجودات الخارجية ، فجعلها موجودة فى الأذهان معناه أن الذهن موضوعها المقوم لها تقويم الجوهر للعرض لأنها موجودة من الموجودات الذهنية إذ الموجود الذهنى ما كان موجودا بصورته لا بذاته وهذه ليست كذلك ، فقوله وبعضها موجود فى الأذهان ليس على حذو قوله موجود فى الأعيان إذ معنى هذا أنه عين من الأعيان الخارجية ، وكذلك قولهم كذا موجود فى الخارج سواء كان جوهرا أو عرضا إذ لا يراد أن الخارج محل أو موضوع مقوم له ، وهذا وإن كان تأويلا بعيدا إلا أنه يصحح ما وقع للشارح مما لم يعرف لغيره فتدبر .

واعلم أن الوجود الذهنى الذى أنكره المتكلمون وأثبته الحكماء هو وجود الأشياء أنفسها فى الذهن : أى بالوجود الظلى ، والوجود الخارجى هو الوجود الأصلى الذى تترتب عليه الآثار وتظهر منه الأحكام ، والأول لايتصور إلا فى القوة الدراكة : أى باعتبار إدراكها له ولذا يسمى ذهنيا ، والثانى لايكون إلا خارجا عنها : أى من حيث إدراكها له ، إذ قد يوجد الشىء فى القوة الدراكة بذاته وجودا أصليا بأن تكون موضوعا له ولكن لا من حيث كونها مدركة له ، فالخارج والذهن متقابلان بهذا الاعتبار وأما نفس الأمر فمعناه نفس الشىء فى حد ذاته ؛ فإذا قلت كذا موجود فى نفس الأمر كان معناه أنه موجود فى حد ذاته : أى بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء كان موجودا أصليا أو ظليا فالموجود فى نفس الأمر أعم من الموجود ذهنا وخارجا ، وقد يطلق نفس الأمر على علم الله تعالى ، ولتحرير محل النزاع فى الوجود الذهنى قال السيد قدس سره : لاشبهة فى أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما ، وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا ووجودا خارجيا وأصليا لأنه وجود الشىء فى نفسه وذو أصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شىء ، وهذا مما لانزاع فيه وإنما النزاع فى أن النار هل لها سوى ذلك

أى يعتبرها العقل لاوجودية بالوجود الخارجى ،

الوجود وجود آخر لايترتب عليه تلك الأحكام والآثار أولا ، وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل ، وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ، ولذا قال بعض الفضلاء : الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور اه . والوجود الخارجى المنسوب للخارج هو تحقق الشىء وكونه فيه بأن يكون ظرفا له حين قياس الخارج لموصوفه أو قياسه له نفسه ، فإن الخارج إذا نسب إلى ذى وجود خارجى بأن قيل كذا موجود خارجى كان معناه أن وجوده فى الخارج ، وإن نسب إلى غير ذلك فى الخارج وقيل خارجى كان معناه أنه نفسه فى الخارج سواء كان وجودا أو غيره ، فإذا قلت زيد موجود فى الخارج فإن قيس الخارج إلى الموصوف وهو زيد وقيل زيد خارجى كان الخارج ظرفا لوجوده ،أى خارجى وجوده على قياس النعت السببى وحينئذ يكون زيد عينا من الأعيان الخارجية : وإن قيس إلى وجوده وقيل وجوده خارجى كان ظرفا لنفس الوجود : أى خارجى هو على قياس النعت الحقيقى لاخارجى وجوده حتى يكون للوجود وجود ، وحينئذ لايقتضى كون الوجود موجودا خارجيا وعينا من الأعيان الخارجية ألا ترى أن قولك زيد متصف بالسواد فى الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج فيه ظرفا للاتصاف وهو اعتبارى وقولك اتصاف زيد بالسواد موجود فى الخارج ليس بصادق إلا على ضرب من التسمح كأن يراد موجود منتزع أو موجود بالوجود الانتزاعى ؛ وهاهى النسب والإضافات والسلوب اللاحقة للأشياء الخارجية يقع الخارج ظرفا لها نفسها لالوجودها بلا اشتباه ، ومعناه أنها آثار لحقت فى هذا الظرف ولوازم للشى حالة تحققه فى الخارج وهو لايقتضى تحققها بل المدار على تحقق معروضها ،وفى عبد الحكيم على المواقف أن الاتصاف الخارجى بمعنى مايكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان حقيقى يستدعى وجود الموصوف والصفة فى الخارج كالاتصاف بالسواد ، وانتزاعى يستدعى وجود المنتزع عنه فى الخارج لاوجود المنتزع اه (قوله أمور اعتبارية) أى صادقة فإن الأمر الاعتبارى ينقسم إلى صادق وهو ماله منزع فى الخارج ككلية الكلى وجزئية الجزئى والجنسية والفصلية وكالعالمية والقادرية مما يسميه مثبتو الأحوال حالا ، وإلى كاذب وهو ماليس له منزع ينتزع منه بل هو أمر فرضى يخترعه العقل بواسطة الوهم كزوجية الثلاثة وفردية الأربعة وبحر من زئبق ونحو ذلك، والأول يقال له موجود بالوجود الانتزاعى بمعنى أن هناك فى الخارج شيئا يستند إليه وموجود بالوجود التبعى بمعنى أن الحكم له بالوجود تبع لوجود محله وما انتزع هو منه ، فإن كان من المعقولات الثانية كالوجود والوجوب والإمكان كان صدقه من المحمولات العقلية والقضايا الذهنية ، وإن لم يكن منها كالعمى والعالمية كان من المحمولات الخارجية والقضايا غير الذهنية فإن المحمول إذا كان بحيث لو انتزع من الموضوع الخارجى وارتفع عنه كالأعمى لما ضرّ فى كونه موجودا خارجيا وبقى بعد انتزاع المحمول موجودا بحاله كان من المحمولات الخارجية والقضايا غير الذهنية، وإن كان بحيث لو انتزع من موضوعه لما بقى كما هو كان المحمولات الذهنية والقضايا الخارجية كالوجود وسائر الأمور العامة فإنها إذا انتزعت من الموضوع لم يبق موجودا ،والثانى يقال له موجود بالوجود الاختراعى : أى هو شىء اخترعه العقل فلا يتصف فى نفسه بالوجود لاأصالة ولا تبعا ، وما قاله السيد فى حاشية التجريد من أن الثابت فى الذهن قد يكون ثابتا فى حدّ نفسه مطابقا للواقع ويسمى اعتباريا حقيقيا ، وقد لايكون كذلك ويسمى اعتباريا فرضيا معناه أن الثابت فى نفسه أى بثبوت منزعه والمطابق للواقع بمطابقته بقطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر يسمى اعتباريا حقيقيا ، وماليس كذلك يسمى اعتباريا فرضيا وإن أوهم ظاهره أن الاعتبار له ثبوت

والحكماء قالوا بوجود جميع هذه الأقسام بمعنى أن بعضها موجود فى الأعيان وبعضها موجود فى الأذهان ، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لاوجود لها فى الخارج واستثنوا الأين كما قاله فى الطوالع وغيره ، وهو حصول الجسم فى المكان كما سيأتى فإنهم يقولون بوجوده فى الخارج نقله الزركشى .

[فائدة] قال الشهاب الخفاجى : استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس فى كلام العرب بهذا المعنى ، وأما الجوهر المعروف : أى وهو اللؤلؤ فمعرب وقيل عربى (فأول) وهو العرض (له وجود قاما بالغير) أشرت بهذا إلى قول المواقف فى تعريف العرض أما عندنا فوجود قائم بمتحيز .

فى نفسه كما قيل إن ثبوت الاعتباريات أقل من ثبوت الأحوال التى هى ثابتة فى نفسها وفى المحل بخلاف الاعتبار فإنه ثابت فى نفسه فقط فهذا غير ظاهر ، فقد قال بعض فضلاء الأعاجم : والظن بأن للشىء تحققا بالنظر إلى نفسه غير التحقق الذهنى والخارجى خطأ لأن الأمر الذى ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج نفى محض فكيف يكون له تحقق اه وقد بسطناه فى المنحة القنائية فى الأحوال والشئون الاعتبارية (قوله والحكماء قالوا بوجود الخ) واستدلوا عليه بأن هذه النسب تكون متحققة ولا فرض ولا اعتبار فإن كون السماء فوق الأرض ثابت مطلقا وجد فرض واعتبار أو لم يوجد وليست أعداما فإنها تحصل بعد أن لم تكن وليست ذات الجسم لأنها معقولة بالقياس إلى الغير والجسم ليس كذلك فتكون موجودة خارجا ، وفيه أنه يجوز أن يكون تحققها بتحقق منزعها فلا يلزم منه الوجود الخارجى فتدبر (قوله واستثنوا الأين) لاتفاقهم على وجوده وتقسيمه إلى الأكوان الأربعة قالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس نقله المحشى عن المواقف .

وقد عرفت أن هناك من لايستثنى ومنه تعلم أن الاتفاق الذى نقله المحشى على وجود الأين إنما هو بالنسبة لهؤلاء الأكثرين ، أو الاختلاف فى محسوسية الحركة وعدمها فى عبارة عبد الحكيم بالنسبة لهم أيضا ، فعبارة الشارح محررة لاغبار عليها ، نعم فى حاشية عبد الحكيم على المواقف مانصه : اعلم أن الحركة معلومة بالكنه الإجمالى بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة بإعانة الحس فلا يمكن تعريفها الحقيقى ، والتعريفات التى ذكروها مثل الخروج من القوة إلى الفعل تدريجا أو كمال أول لما بالقوة من حيث ماهو بالقوة أو التوسط بين المبدإ والمنتهى أو قطع المسافة أو التوجه والتأدى إلى غير ذلك كلها تعريفات باللوازم ولا تفيد تصور حقيقتها ، فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا فى أنها مقولة برأسها أو داخلة فى مقولة الانفعال أو الإضافة أو الكيف أو أنها من مقولة ماوقعت فيه ، والاستدلال بشىء من تلك التعريفات على دخولها فى مقولة توهم ناشىء من توهم كون ذلك التعريف حدا اه (قوله له وجود) خبر أول موطىء ، وقوله قام بالغير خبر ثان أو حال من الضمير المجرور وفى الحقيقة مجموعهما خبر واحد ، وقول الزركشى إن الصفات المذكورة فى الحدود لا يجوز أن تعرب أخبارا ثوانى ، بل يتعين إعرابها صفة لمايلزم على الأول من استقلال كل جزء بالحد محمول على ما إذا كانت الصفات صالحة لإعرابها خبرا ونعتا وماهنا ليس كذلك فإن وجود العرض ليس قائما بالغير بل هو قائم به ؛ ولك أن تقول إن العرض لما كان قائما بغيره فوجوده قائم بذلك الغير فصح أن يكون قوله قام بالغير صفة لوجود كما صنع المحشى ، ومقام التعريف وإن كان لا يحتمل هذا وذاك إلا أن ضيق النظم ألجأه إليه مع ظهور المعنى (قوله أشرت الخ) أى بالجمع بين لفظى الوجود والقيام بالغير مع خلو تعريف بعض الأشاعرة وهو ما كان صفة لغيره عنه وكذا تعريف المعتزلة والحكماء ، فلذا كان إشارة إلى المختار إذ لم يبق إلا هو ولو صرح بالمتحيز لكان عينه لا إشارة إليه فقط فتأمل (قوله أما عندنا الخ) وأما عند المعتزلة فهو مالو وجد لقام بالمتحيز فيشمل

قال السيد فى شرحه : هـذا هو المختار فى تعريفه لأنه

العرض المعدوم كالسواد ونحوه لأن العرض عندهم ثابت فى العدم منفك عن الوجود الذى هو زائد عن الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به بناء على قولهم بأن الثابت فى العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فإنه من خواص الوجود إلا عند بعضهم فإنهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ونقض التعريف المذكور بفناء الجوهر فإنه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافيا له فلا يندرج فى الحدّ ، وأيضا لا ينعكس على أصل من أثبت منهم العرض لافى محل كأبى هذيل العلاف حيث قال : إن الكلام عرض موجود لافى محل وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا بمحل ، وعدم إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين تأدّبا لا يوجب عدم دخولها فيه :

وأما عند الحكماء فهو ماهية إذا وجدت كانت فى موضوع أو الموجود فى موضوع ، وتقدّم أن الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر والعرض وأن معنى الموجود فى موضوع وماهية إذا وجدت كانت فى موضوع واحد لافرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل ، وقد اشتهر فيما بينهم أن معنى وجود العرض فى الموضوع أن يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ففسره السيد السند فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الإشارة الحسية ، وذهب إلى أن وجود العرض فى نفسه غير وجوده وقيامه بالموضوع . قال : ومايتوهم من ظاهر عبارتهم أن وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به فليس بشىء لصحة أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم، ولأن إمكان ثبوت شىء فى نفسه غير إمكان ثبوته لغيره إذ كثيرا مايتحقق الأوّل دون الثانى فإن البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع أنه لايمكن ثبوته للسواد، وإذا تغاير الإمكانان تغاير الثبوتان وهما الوجود فى نفسه والوجود فى غيره . ورد الأوّل بأنا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا إن الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدّما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا إليه ، ولو سلم فليكف للترتيب بالفاء المغايرة الاعتبارية كما فى قولهم رماه فقتله ، وأما الثانى ففيه أن التغاير بين الإمكانين فى العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لا يجدى نفعا ، وفسره السعد بأن يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه وقيامه به بمعنى أن وجوده فى نفسه ليس أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به كما هو ظاهر عبارتهم ، وكما نقله المحقق الدوانى فى حواشيه عن تعليقات الشيخ من أن وجود الأعراض فى أنفسها هو وجوداتها فى موضوعاتها ولذا يمتنع عليها الانتقال بخلاف وجود الجسم فى الحيز فإن وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولذا يجوز عليه الانتقال ، وفيه أن امتناع الانتقال لايقتضى اتحاد الوجودين ، ألا ترى أن الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولى مع أن التغاير بينهما محقق قطعا وإن كانت الهيولى لاتقومها بل الأمر بالعكس، ووجهه بعض المحققين بأن تعين العرض وتشخصه إنما هو بتعين المحل فللمحال دخل فى تشخصات الأعراض . فإن أراد الشريف بقوله إن له وجودا فى نفسه ووجودا فى الموضوع أن له وجودا بالنظر إلى ماهيته فمسلم لكن ذلك لا يقتضى التغاير الخارجى والتعقيب بالفاء لايدل إلا على المغايرة بحسب المفهوم ، وإن أراد أن له وجودا شخصيا فى نفسه ووجودا شخصيا فى الموضوع فممنوع اه وعليه يصح أن يكون الخلاف لفظيا وإن كان بعيدا من استدلالاتهم :

واعلم أن الوجود للشىء تارة يتحقق بنفسه بدون أن يرتبط بشىء آخر كوجود الجوهر ويسمى الوجود النفسى ، وتارة يتحقق بنفسه ويكون له أيضا ربط بشىء آخر كوجود الأعراض مثل السواد والبياض ويسمى الوجود الرابطى، وتارة لا يكون له تحقق بنفسه بل ثبوته بثبوت منزعه كالأمور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى

خرج منه الإعدام والسلوب إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز ، وخرج أيضا ذات الرب وصفاته ، ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية فى التحيز

ويسمى الوجود الرابطى الانتزاعى ، وهذا النوع ليس موجودا بالوجود النفسى ولا بالوجود المحمولى الذى يقتضى الاتحاد فى الوجود مع الموضوع ، فإن نحو العمى لا يتحد بموضوعه لا خارجا ولا ذهنا بخلاف الذوات القائمة بنفسها ، فإنها مع كونها موجودة بالوجود النفسى موجودة أيضا بالوجود المحمولى ومتحدة مع موضوعها فى الوجود بمعنى أن يكون موضوعها موجودا أصالة وهى موجودة تبعا .

والحاصل أن الذوات القائمة بنفسها موجودة بالوجود النفسى كما هى موجودة بالوجود المحمولى ، والأعراض موجودة بالوجود الرابطى كما هى موجودة بالوجود المحمولى دون الوجود النفسى ، والأمور الاعتبارية موجودة بالوجود الرابطى الانتزاعى دون الوجود النفسى والوجود المحمولى . وإما ثبوت الشىء فى نفسه بالوجود النفسى وبالوجود المحمولى وبالوجود الرابطى الانتزاعى وغير الانتزاعى إذ المراد بثبوت الشىء فى نفسه ثبوته بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كما تقدّم ، وهذا لا ينافى أىّ اعتبار من تلك الاعتبارات .

وكتب عبد الحكيم على قول شارح المواقف : ولا يخفى أن إمكان ثبوت شىء فى نفسه غير إمكان ثبوته لغيره مانصه : دليل ثان على التغاير. وحاصله أن إمكان الوجود الرابطى مغاير لإمكان الوجود المحمولى لتحقق الأوّل فى الأمور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثانى فى الذوات القائمة بنفسها ، فيكون الوجودان أيضا متغايرين ، وفيه أن التغاير بين الإمكانين إلى آخر ماتقدّم اه فحمل ثبوت الشىء فى نفسه هنا على الوجود الرابطى وإن كان يطلق أيضا على الوجود النفسى المستقل لأن الكلام فى وجود العرض ووجوده النفسى غير مستقل فهو وجود رابطى . وإذا ثبت أن الوجود الرابطى مغاير للوجود المحمولى لتحققه فى الأمور الاعتبارية دون الوجود المحمولى المتقرر فى العرض أيضا فهو مغاير لوجوده الرابطى الذى هو ثبوته فى نفسه ، فثبوته فى نفسه غير ثبوته لغيره : أى وجوده الرابطى غير وجوده المحمولى كالوجود النفسى (قوله خرج منه الإعدام والسلوب) أى والصفات الثبوتية الانتزاعية نفسية كانت أو معنوية ، فالمتكلمون بعد أن قسموا الصفة إلى ثبوتية وسلبية وعرفوا الصفة الثبوتية بما لا يكون السلب معتبرا فى مفهومها قسموها إلى نفسية : أى مأخوذة من نفس الشىء وذاته ، وعرفوها بما دل على الذات دون معنى زائد عليها ككون الشىء جوهرا أو موجودا أو ذاتا .

وقد يقال هى مالا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ، وإلى معنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول فى المكان. والحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقبول الأعراض فإن كونه قابلا للأعراض إنما يعقل بالقياس إلى الغير ، فكل هذه ليست أعراضا لعدم وجودها إلا التحيز فإنه من مقولة الأين الموجود باتفاق الحكماء والمتكلمين ، والقيام بالموصوف حقيقة إنما يكون للصفه الوجودية ، أما الصفة السلبية أو الانتزاعية فقيامها كوجودها تابع لوجود منزعها (قوله ومعنى القيام بالغير) أى معنى قيام الصفة بالموصوف الشامل لقيام العرض بالموضوع ، وليس المراد معنى القيام بالغير الخاص بقيام العرض بالموضوع بدليل ما سيذكره بعد إذ الصفة أعم من العرض وقيامها أعم من قيامه وإن كان قوله أو التبعية فى التحيز قاصرا على قيام العرض فتدبر (قوله أو التبعية فى التحيز) التحيز التبعى أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالمتحيز بالذات وينسب إلى المتحيز بالتبع باعتبار أن له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لا أن هناك

والأوّل هو الصحيح اهـ .

وإدخال أل على غير جائز عند بعضهم وإن كانت متوغلة فى الإبهام كما وصف بها المعرفة فى قوله تعالى — غير المغضوب عليهم — لأنها أشبهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة فعوملت معاملتها ووصفت بها المعرفة ، ولما حصل الشبه بذلك جاز أن يدخلها مايعاقب الإضافة وهى أل ، والأكثرون على المنع لعدم الفائدة فى إدخالها إذ لاتخصيص بإدخال أداة التعريف عليها بخلاف الإضافة فتفيدها التخصيص اهـ بالمعنى من المصباح وغيره ؟

واعلم أن للأعراض أحكاما :

منها أنها لاتنتقل من محل إلى محل آخر :

تحيزا واحداً بالشخص يقوم بهما ، ولا أن هناك تحيزين أحدهما سبب الآخر أفاده عبد الحكيم (قوله والأوّل هو الصحيح) لانتقاض الثانى لعدم شموله لصفات البارى وبقيام التحيز الذى هو صفة للجوهر فإنه لو كان تابعا فيما ذكر لكان قيامه بالجوهر مشروطا بقيامه به إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لابدّ أن يقوم التحيز أوّلا بالجوهر حتى يتبعه غيره الذى هو نفس التحيز فى التحيز ، وإن قلنا بتعدّد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز قبله وهكذا إلى غير النهاية فتدبر (قوله جائز عند بعضهم الخ) أى قياسا على وصف المعرفة بها المبنى على مشابهتها لها ، وهل هى فى هذه الحالة تكتسب التخصيص بدخول أل والإضافة إلى المحلى بها نظرا إلى توغلها فى الإبهام فلا تؤثر فيها الأداة تعريفا وقولهم وصف المعرفة معرفة مخصوص بغير ماتوغل فى الإبهام أو لاتكتسب شيئا لاتعريفا ولا تخصيصا . ووصف المعرفة بها لمجرد الشبه الصورى (قوله بخلاف الإضافة) فتفيدها التخصيص فيه أن الإضافة إلى المعرفة من شأنها أن تفيد التعريف كالأداة فلم قيل بإفادتها التخصيص دون أل ، وكون مطلق الإضافة يأتى للتخصيص لا يجعل الإضافة الخاصة مفيدة له (قوله منها أنها لاتنتقل الخ) وأما قول أبى هذيل العلاف ومن تبعه من المعتزلة إن العرض يقوم بنفسه فلايلتفت إليه لأن الضرورة قاضية بردّه احتج المتكلمون بأن الانتقال حصول الشىء فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر ، وهذا لا يتصوّر إلا فى المتحيز بالذات والعرض ليس كذلك فلا ينتقل ، وفيه أن ذلك فى انتقال الجواهر وأما انتقال الأعراض فهو أن يقوم عرض واحد بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر بأن ينتقل من وضوع إلى موضوع لا من حيز إلى حيز ، وليس هذا مما لا يتصوّر فى العرض بل لابدّ لنفيه عنه من برهان . لا يقال هذا يؤدّى إلى قيام العرض بنفسه فيكون محالا أيضا لأن كونه فى المحل الأوّل واستقراره فيه متقدّم على الانتقال عنه وثبوته فى المحل الثانى متأخر عن الانتقال إليه فلم يبق إلا أن يقوم بنفسه فلا يكون عرضا بل ويكون متحيزا بالذات وهو باطل بالضرورة . لأنا نقول جاز أن يكون انتقاله دفعيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر بمعنى أن يكون الكون فى المحل الأوّل فى آن أوّل والكون فى المحل الثانى فى آن ثان ، ويكون آن مفارقته للمحل الأوّل هو آن مقارنته للمحل الثانى ، وحينئذ يصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل كانتقال الجسم من مكان إلى آخر على طريقة المتكلمين فإن الحركة عندهم ليست إلا كونا ثانيا فى مكان ثان ، وأما على طريقة الحكماء فالحركة أمر متصل واحد غير قارّ الذات منطبقة على المسافة التى هى قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض بينهما مسافة فلايلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز إلى حيز عندهم أيضا .

وأما عند الحكماء فعدم انتقال العرض لأن تشخصه ليس لذاته وإلا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والادار لأن حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه إذ لا معنى للحلول فى المبهم ، والمفروض أن تشخص العرض

ومنها أنه لايقوم عرض بعرض خلافا للفلاسفة ؛
ومنها أنه لايبقى زمانين وإليه ذهب الأشعرى ومن تبعه لأنهم قالوا السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث

بالمحل من حيث حلوله فيه ولا المنفصل لأن نسبته إلى الكل سواء فهو لمحله والحاصل فى المحل الثانى هوية أخرى والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء الهوية الأولى ، وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه لهويته الخاصة ولا يلزم انحصار النوع فى الشخص لأن ذلك إذا كان تشخصه لماهيته ، وفيه أنه إن أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه ، وإن أريد ماهيته مع التشخص كان الكل علة لجزئه ، وإن أريد وجوده العينى مطلقا أو معينا لم يكن علة لشخص معين لأن تعين الوجودات فى أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد ، فلو عكس دار ، نعم يمكن منع استواء النسبة إلى المنفصل وأنه لايطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه :

[تنبيه] الإحساس بحرارة النار ورائحة المسك والصوت لايقتضى انتقال العرض من محل إلى محل بل هو بطريق الحدوث فيه إما بإحداث الفاعل المختار أو بحصول الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة من المبدإ بطريق الإيجاب على رأى نفاة الاختيار انظر شرح المواقف وحواشيه (قوله ومنها أنه لايقوم عرض الخ) لنا أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ، وهذا لايتصور إلا فى المتحيز بالذات لأن المتحيز بتبعية غيره لايكون متبوعا بثالث إذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث أولى من كونه تابعا له فلا يقوم به غيره : وأيضا إن العرض الموصوف إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل وإلا فجميع تلك الأعراض لافى محل وهو باطل ، وإن انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به فلا يكون عرض قائما بعرض :

ورد الأول بأنا لانسلم أن القيام هو التحيز المذكور لم لايجوز أن يكون هو الاختصاص الناعت ، وأيضا فالتحيز عندكم عرض قائم بالجوهر وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه كما تقدم. وأما الوجه الثانى فلاينفى قيام العرض بآخر حتى ينتهى إلى الجوهر لجواز أن يكون أحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر بالعكس (قوله خلافا للفلاسفة) أى فى قولهم بجواز قيام العرض بالعرض وكلامهم فى الأعراض المختلفة لافى الأعراض المتماثلة أو المتضادة لاتفاق الكل على امتناع قيام عرض بآخر مماثل له أو مضاد. قالوا : إن السرعة والبطء قائمان بالحركة لابالجسم إذ يقال حركة سريعة أو بطيئة :

ورد بأنه على مذهبنا ليست السرعة والبطء وصفين للحركة بل للجسم بواسطة السكنات المتخللة بين الحركات قلة وكثرة ، إذ السكون أعنى الكون فى المكان صفة للجسم وسبب لكونه ساكنا كما أن الحركة صفة للجسم وسبب لكونه متحركا فليست السرعة والبطء نفس السكنات بل هما لأجل السكنات . وعلى مذهبهم يجوز أن تكون طبقات الحركات المتفاوتة أنواعا مختلفة بالحقيقة والسرعة والبطء من الأمور الاعتبارية النسبية فالحركة تتصف بأحدهما بالنسبة إلى حركة أخرى ، وأما الخشونة والملاسة فهما من مقولة الوضع الاعتبارية عندنا إذ هما عبارة عن استواء الأجزاء واختلافها بالانخفاض والارتفاع ، وإن سلم أنهما من الكيف فهما قائمان بالجسم لابالسطح حتى يقوم عرض بعرض انظر شرح المواقف ، على أن السطح ليس بعرض عند المتكلمين لأنه من مقولة الكم وهم لايقولون بوجوده مطلقا متصلا أو منفصلا (قوله ومنها أنه لايبقى زمانين) بل يتجدد وينعدم شيئا بعد شيء قيل لأن البقاء صفة فهو عرض أيضا فلو بقى العرض للزم قيام العرض بالعرض ، ولا يخفى ضعفه أفاده المحشى (قوله وذهب الأشعرى الخ) وافقهم النظام والكعبى من المعتزلة (قوله لأنهم قالوا السبب الخ) أى وإنما ذهبوا إلى هذا القول مع أنه مصادم للمشاهدة ومكابرة فى المحسوس لأنهم قالوا الخ (قوله هو الحدوث) ومثله القول بأنه الحدوث مع الإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث كما قيل بكل ، وأما على مااختاره الإمام وأكثر الأصوليين

فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع ، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدّد محتاج إلى المؤثر دائما فالجوهر محتاج إليه بواسطة فلا استغناء أصلا ، وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض .

ومنها أن العرض الواحد بالشخص لايقوم بمحلين بالضرورة ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم لايوجد فى مكانين (والثانى) أى وهو الجوهر (بنفس داما)

وجمهور المحققين والحكماء من أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الإمكان ، فالأعراض باقية إلا الحركات والأصوات والأزمان وهى الأعراض السيالة فإنها غير باقية لاعتبار التقضى فى مفهومها ، على أن الأزمان ليست بموجودة عند المتكلمين وسيأتى مافيها عند الحكماء (قوله فلزمهم استغناء العالم) قال السيد فى حواشى شرح التجريد كما نقله المحشى فى وسطاه : من قال علة حاجة الممكن إلى المؤثر الحدوث وحده أو مع الإمكان ، أو قال العلة الإمكان بشرط الحدوث يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر إذ لاحدوث حال البقاء فلا حاجة ، وقد التزم ذلك جماعة منهم فقالوا : إن العالم محتاج إلى الصانع فى أن يخرجه من العدم إلى الوجود وبعد أن خرج إليه لم يبق له حاجة إليه ، ولما كان هذا أمرا شنيعا قال بعضهم : إن الأعراض غير باقية بل هى متجددة دائما إما بتعاقب الأمثال وإما بتوارد الوجود على ماعدم بعينه فهى محتاجة إلى الصانع احتياجا مستمرا ، وأما الجواهر أعنى الأجسام وما تتركب هى منها أعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الأكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع فهى أيضا محتاجة إليه دائما . وأما القائلون بأن العلة هى الإمكان وحده فذهبوا إلى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر حال بقائه لأن علة حاجته إلى المؤثر هو الإمكان اه أى فالممكن محتاج إلى الصانع فى وجوده وفى بقائه لإمكانه إذ لاقوام للممكن بالذات ، بل قيوميته بواجب الوجود قيوم السموات والأرض (قوله وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض) أى سوى الأزمنة والحركات والأصوات كما تقدم ، ووافقهم على ذلك جمهور المعتزلة والمحققين من المتكلمين :

وذهب الجبائى وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم و الإرادات وأنواع الكلام ولكن ذهب ابنه إلى بقاء العلوم مطلقا وذهب هو إلى بقاء الضرورى والمكتسب الذى لاتكليف به ، وللمعتزلة كلام فى بقاء الحركة والسكون (قوله ومنها أن العرض الواحد الخ) اعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه وهذا مما لا نزاع فيه ، ويجوز قيامه أيضا بمحل منقسم على وجه لاينقسم بانقسامه وهذا مما اختلف فيه كالتأليف ونحوه ، وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو ضرورى البطلان لأن العرض الواحد إنما يتعين ويتشخص بمحله ، فلو قام بمحلين لم يكن واحدا بل كان الواحد اثنين ، وهو محال وإن ادّعى أبو هاشم أن التأليف لكونه موجبا لعسر الانفكاك عرض قائم بكل واحد من الجزءين فهو شىء واحد قائم بمحلين .

وردّ بمنع وجودية التأليف وعسر الانفكاك من الفاعل المختار . وجوّز قدماء الفلاسفة قيام الإضافات المتشابهة بمحلين كالأخوّة والقرب والجوار . والحق أنهما مختلفان بالشخص وأن الأخوة القائمة بزيد غير الأخوة القائمة بعمرو شخصا وإن اتحدا بالماهية والحقيقة النوعية وهو كاف فى الربط بينهما (قوله والثانى بنفس داما) شروع فى تعريف الجوهر ، فالجوهر على مانظمه المصنف وفسره الشارح هو الدائم بنفسه : أى الثابت القائم بنفسه بمعنى الموجود المستغنى عن محل يقوم به ، أما الثبوت فقد أخذه من معنى الدوام ، وأما الاستغناء عن المحل فمن باء الآلة ، وأما القيام فمن مقابله وهو العرض فإنه كما تقدّم الموجود القائم بغيره أى المحتاج إلى محل يقوم به

أى ثبت وقام بنفسه .

قال فى المصباح : دام الشيء يدوم دوما ودواما وديمومية ثبت اه والمراد بالنفس الذات وهو إطلاق حقيقى والباء فى بنفس للآلة ، والمراد أنه مستغن بذاته لايحتاج إلى محل يقوم به بخلاف العرض ومعنى قيامه بنفسه

وظاهر أن المتكلمين لايقولون بالصورة فلا ترد على تعريف الجوهر بما ذكر كما لا ترد صفت البارى على تعريف العرض لأن القيام عندهم معناه التبعية فى التحيز ، نعم يرد عليه صفات المجردات عند من أثبتها من المتكلمين فإنها عرض تحتاج إلى محل مقوم لا إلى محل تقوم به : أى تتبعه فى التحيز فتدبر (قوله أى ثبت وقام بنفسه) زاد فى التفسير وقام أخذا مما ذكره فى العرض حيث قال : فأول له وجود قام بالغير :أى إذا عرفت أن العرض هو الموجود القائم بغيره فالجوهر هو الثابت : أى الموجود القائم بنفسه ، وعليه فعطف قام على ثبت للتقييد لا للتفسير لأن القائم بنفسه : أى المتحيز بالذات أخص من الثابت فكأنه قال الجوهر هو الثابت القائم بنفسه (قوله والباء فى بنفس للآلة) أى وليست مرادة هنا لأن الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول أثره إليه ، ولا يعقل جعله للشيء فى نفسه لعدم المغايرة فيراه حينئذ أنه لا واسطة للغير فى ذلك القيام ، بل ذاته كافية فيه بخلاف العرض فإن للغير مدخلا فى تحققه وهو المحل ، ولذا قال : والمراد أنه الخ (قوله إلى محل يقوم به) قد عرفت أن هذا إشارة إلى تعريف الجوهر عند المتكلمين وهم لايقولون بالصورة فلا ترد نقضا ، ولا حاجة إلى قول المحشى الأولىأن يقول إلى محل مقوم فتدبر (قوله ومعنى قيامه بنفسه الخ) قد عرفت أن المصنف حذف من التعريف قيد القيام اتكالا على ماتقدم له فى تعريف العرض مع ضيق النظم فهو مراد فى كلامه ،فلذا تعرض لمعنى القيام بالنفس وجمع بين الاصطلاحين كما صنع فيما تقدم وأعاد معنى القيام بالغير ليتضح مقابله ، وكما ترك هناك تعريف العرض باصطلاح الفلاسفة تركه هنا فماورد عليه هناك من أن اللائق ذكر مذهب الحكماء يرد عليه هنا أيضا ، وتقدم للشارح تعريف الجوهر عند الحكماء بأنه الموجود لا فى موضوع. ولما ورد عليهم الإشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب إلى الإدراك العقلى أو إلى الوجود الخارجى قالوا : المراد ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع : أى لا نعنى به الشيء المحصل فى الخارج لا فى موضوع ، بل لووجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج أولا فالتعريف شامل لها ، ثم إنها أعراض أيضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ، ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا بناء على أن العرض هو الموجود بالفعل فى موضوع أفاده المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة فى بحث الوجود الذهنى .

ورده عبد الحكيم بأن هذا مخالف لتصريحهم بأن مقسم الجوهر والعرض هو الممكن الموجود إذ لايمكن أن يرادبه مامن شأنه أن يوجد فى الخارج لأن كل ممكن كذلك بلا فائدة فى التقييد ويستلزم بطلان انحصاره فى القسمين إذ بقى عليه مالا يكون بالفعل فى موضوع ويكون فيه إذاوجد كالسواد المعدوم . فالحق أن الوجود بالفعل معتبر فى كل من الجوهر والعرض كما هو المتبادر من قولهم فى تعريف الجوهر والعرض الموجود لافى موضوع والموجود فى موضوع . ولا نسلم أن التفسير المتقدم لماذكر بل هو إشارة إلى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى وإلى أن المعتبر فى الجوهرية كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل أى إنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت فيه بالنسبة إليه كانت لافى موضوع ، ولا شك أن تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها أنها موجودة فى الخارج لافى موضوع ، وإن كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فهى جواهر وأعراض باعتبار قيامها بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض ، هذا هو الموافق لما فى الشفاء انتهى . ثم قال : وبما حررنا لك ظهر

عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو محله المقوم له ، وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بنفسه استغناؤه عن محل يقومه ، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم أم لا كما فى صفات البارى والمجردات

أن الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر والعرض أن معنى الموجود لا فى موضوع وماهية إذا وجدت كانت لا فى موضوع واحد لافرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل (قوله عند المتكلمين) أى أكثرهم وإلا فقد علمت أن من المتكلمين من يوافق الحكماء فى معنى القيام بالغير والقيام بالنفس، ثم هذا المعنى المنسوب للمتكلمين ليس للقيام بالنفس مطلقا بل لقيام الجوهر فلا ينافى أن معنى قيام البارى بنفسه أن لايفتقر إلى محل ولا مخصص عندهم أيضا.

ونقل عن الشارح هنا أن قيام الشيء بذاته عند المتكلمين أخص منه عند الفلاسفة فإن القائم بذاته عند المتكلمين لابد وأن يكون متحيزا فلا يتناول البارى والعقول والنفوس المجردة اه . ومراده بالشيء خصوص الجوهر لما علمت من أن قيام البارى تعالى غير ماذكر ، وهذا كقول السعد فى شرح العقائد ومعنى قيامه بنفسه الخ ، فكتب عليه العلامة الخيالى مانصه : أى قيام العين أو الممكن قيده بالإضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته . ثم لايخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين اه ولم يتعرض لقيام المجردات كالنفوس والعقول لأن الكلام مع جمهور المتكلمين وهم لايثبتون المجردات (قوله المقوم له) لم يقل القائم هو به لتكرره مع قوله فإن تحيزه تابع الخ إذ القيام بالغير هو التبعية فى التحيز (قوله عن محل يقومه) التعبير بالتقوم هنا ضرورى لإدخال قيام الصورة بالهيولى لقول الحكماء بهما (قوله سواء كان متحيزا) أى تبعا تعميم فى الناعت لا فى المنعوت كما هو ظاهر (قوله والمجردات الخ أثبتها الحكماء وبعض المتكلمين كالإمام الغزالى والراغب الأصفهانى قالوا : إن النفس الناطقة تعقل البسيط وتعقل المفهوم الكلى والمتضادين فتكون مجردة ولايخفى ضعفه :

وفى شرح الطوالع أن المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التأثير فهو العقول العشرة فى لسان الحكماء والملأ الأعلى فى لسان الشرع ، وإن تعلق تعلق التدبير فإن كان علويا فالنفوس الفلكية والملائكة السماوية ، وإن كان سفليا فإن كان مدبرا للبسائط وأنواع الكائنات فالملائكة الأرضية ، وإن كان مدبرا للأشخاص فالنفوس الناطقة الأرضية ، وإن لم يتعلق بماذكر فإن كان خيرا بالذات فهم الكروبيون ، وإن كان شرا بالذات فهم الشياطين ، وإن كان مستعدا لهما فهم الجن اه باختصار :

وفى المحصل للإمام الرازى : ماليس متحيزا ولا قائما بمتحيز أنكره الجمهور من المتكلمين ، وأقوى أدلتهم أنا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولاحال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء فى تمام الماهية وهذا ضعيف ، لأن الاشتراك فى السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم التماثل فى المختلفات لأن كل مختلفين لابد أن يشتركا فى سلب كل ماعداهما اه ذكره المحشى فى كبراه :

والمشهور أن الملائكة عند أهل السنة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وقد تظهر بصورها الأصلية وأنها صنفان : صنف شأنه الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره — يسبحون الليل والنهار لايفترون — وهم العلويون والملائكة المقربون : وصنف يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ماسبق به القضاء وجرى به القلم — لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون — وهم المدبرات أمرا ، والكل معصومون لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة ولا يقع بينهم تناكح ولا تناسل : وعند الحكماء أرواح نورانية لطيفة مجردة

ذكره السعد التفتازانى . والمجردات هى النفوس الناطقة والعقول ونحوهما ، والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسمانى : أى ليست بمركبة ولا داخلة فى الجسم فهى قائمة بنفسها .

وأقسام الجوهر عند الحكماء خمسة : لأنه إن كان محلا لجوهر آخر

عن علائق المادة وتوابعها متعلقة بالهياكل العلوية وهى الأفلاك والكواكب ، مبرأة عن الشهوة والغضب قوية على أشغال شاقة لا يلحقها بذلك فتور زاعمين أن كونها أجساما لطيفة يستلزم أن لا تقدر على الأعمال الشاقة ، وأن تتلاشى بأدنى قوّة وسبب يصل إليها من خارج بخلاف ما إذا كانت أرواحا لطيفة مجردة ، وهى على مازعموا شاملة لنفوس الأفلاك ولصنف المقربين والمدبرات . وأما الجنّ فهى عند أهل السنة أجسام عاقلة تغلب عليها النارية قابلة للتشكل بأشكال مختلفة من شأنها الخفاء ، وقد ترى بصورها الأصلية للأنبياء وخواص الأمة؛ أما الفلاسفة فجمهورهم يذهب إلى وجودها ويسميها أرواحا سفلية زاعما أنها جواهر مجردة قائمة بنفسها وأنها أنواع مختلفة بالماهية بعضها خير و بعضها شرير وتسمى شيطانا ، ومن الفلاسفة من أنكر وجودها أصالة .

والحق ماذهب إليه أهل السنة لما جاء به القرآن العزيز فى كثير من الآيات ولما جاء فى السنة النبوية من طرق عديدة ، ومجرد بعدها عن الحس لا يوجب إنكار ماصح فى الشريعة الإسلامية كما يزعمه بعض جهلة اليوم ، بل ذلك قصور فى النظر وضعف فى الرأى — ومن يضلل الله فماله من هاد — (قوله والمراد بتجردها الخ) أى فليس المراد به تجردها عن التعلق بالبدن أو خلوّها من النعوت والمعانى بل المراد أنها ليست جسما ولا جزء جسم بل ولا عرضا قائما بالجسم : أى ليست مادّية ، فقوله أى ليست بمركبة ولا داخلة فى الجسم تفسير لها باعتبار كونها جوهرا وإلا فمجرد كونها ليست مركبة ولا داخلة فى الجسم لا يتفرع عليه قوله فهى قائمة بنفسها ، ثم هو قليل الجدوى إذ الكلام فى تعميم الناعت القائم بغيره ويلزمه تعميم المنعوت الشامل للمجرد وغيره وكلاهما قائم بنفسه فتخصيص المجردات بالتفريع المذكور مع ماعلمت ليس فيه كبير فائدة (قوله وأقسام الجوهر عند الحكماء خمسة) هذا مذهب المشائيين القائلين بثبوت الهيولى كأرسطو وأبى نصر وأبى على الفارابى، وأما على مذهب الإشراقيين كأفلاطون ومن تبعه ممن لايقولون بثبوتها فى الأجسام فأقسامه أربعة فقط ، وبقى المكان على رأى أفلاطون فإنه البعد المحظور وليس واحدا من الأقسام الخمسة : قالوا : وليس الجوهر جنسا لواحد من هذه الأقسام الخمسة وإلا لتركب كل واحد منها من جنس وفصل ، وفيه أنه لامانع منه إذا كان التركيب العقلى لا يستلزم التركيب الخارجى فتدبر (قوله إن كان محلا الخ) اعلم أن الحلول فى اصطلاح الحكماء خاص بحلول الصورة فى الهيولى وحلول العرض فى الجسم وحلول العلوم فى المجردات وحلول العرض فى العرض . وأما حلول الجسم فى المكان أو حلول الأطراف المتداخلة كملاقاة خط لخط فلا يسمى حلولا عندهم ، وقد عرفوه بأنه اختصاص شىء بشىء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر حسا بحيث لا يتمايزان فى الإشارة الحسية فيشمل حلول الصورة فى الهيولى وحلول الأعراض فى الجواهر المادّية، وحلول الأعراض فى الأعراض كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى دون حلول الأعراض فى المجردات .

وقد أجيب عنه بأنه على تقدير الإشارة الحسية إليها تكون متحدة وإلا فهى ليست ممايشار إليها إشارة حسية والإشارة العقلية لا اتحاد فيها لأنها عبارة عن ملاحظة العقل لشىء ، ولا يتأتى أن تكون ملاحظته لشىء عين ملاحظته لآخر بخلاف الإشارة الحسية ، ويصدق على الأطراف المتداخلة كملاقاة خط لخط وعلى الأجسام فى أحيازها مع أن ذلك لا يسمى حلولا عندهم : وقد يقال الحلول هو الاختصاص الناعت : أى التعلق الخاص

فهو الهيولى ، وإن حالا فى جوهر آخر فهو الصورة ،

الذى يصير به أحد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به ، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان (قوله فهو الهيولى) الهيولى كلمة يونانية معناها الأصل والمادة تطلق على الجوهر الذى تحل فيه الصورة وتسمى الهيولى الأولى وهى المرادة هنا :

وفى المحشى نقلا عن الصحائف أن الهيولى أربعة : الأولى ماذكر : الثانية : جسم قام به صورة كالهيولى بالنسبة إلى صورها النوعية . الثالثة : الأجسام مع صورها النوعية التى صارت محلا لصورة أخرى كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز . الرابعة : أن يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة أخرى كالأعضاء لصورة البدن وأجزاء البيت لصورته ، والهيولى الأولى جزء الجسم والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة الجسم جزء لهما اه :

والظاهر أنه لا فرق بين الهيولى الثالثة والرابعة لأنها فى كل منهما اسم لمجموع الجسم مع الصورة النوعية باعتبار كونه محلا لصورة عرضية ناشئة من التأليف كما يؤخذ من الأمثلة المذكورة ، نعم إذا اعتبر فى المعنى الثالث للهيولى مجموع الهيولى الأولى والصورتين الجسمية والنوعية بالنسبة إلى الصورة الشخصية كالأعضاء مع البدن لمقارنة التأليف لوجود الأعضاء ، واعتبر فى المعنى الرابع ذلك مع الصورة الشخصية بالنسبة إلى صورة أخرى عرضية حادثة من التأليف كالخشب للسرير والطين للكوز وأجزاء البيت لصورته ظهر الفرق بين المعنيين فتأمل .

واستدل القائلون بثبوتها بأنا نشاهد عروض الانفصال لبعض الأجسام ولاجائز أن يكون قبولها ذلك للمقدار القائم بها ولا للصورة الجسمية لانعدامها عند طروّ الانفصال عليها وحدوث هويتين أخريين والقابل يجب بقاؤه مع المقبول ، فتعين أن يكون لأمر مشترك بين المتصل الأوّل وهذين المنفصلين باق بعينه فى الحالين ، وهو المعنى بالهيولى التى هى جوهر قابل لمايعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين كذا قالوا :

وحاصله أن الصورة الجسمية وهى الجوهر المتصل ذو الأبعاد الثلاثة موجودة بالضرورة لأنا نشاهدها ونشاهد أيضا عروض الانفصال لبعضها كالماء ، وسيأتى أن المقدار أى الجسم التعليمى وهو الكمّ المتصل القابل للقسمة فى الجهات الثلاثة عرض موجود قائم بها ، فالانفصال العارض لها إما أن يكون لذات الصورة الجسمية أو للمقدار القائم بها وكلاهما باطل لانعدامهما عند طروّ الانفصال إذ الماهية المقيدة بقيد سواء كان فصلا أو لازما تنعدم بانعدامه ، والاتصال قد اعتبر قيدا فى كلّ من الصورة والمقدار فلو اتصف بالانفصال فإما مع بقاء الاتصال وهو باطل وإما مع عدمه فلا يكون قابلا له . وقد تقرّر أن القابل يجب بقاؤه مع المقبول والاتصال لايوجد مع الانفصال فلا يوجد موصوفه وهو الصورة أو المقدار القائم بها فإذا لابدّ أن يكون الانفصال عارضا لأمر ثالث فى الجسم وهو المعنى بالهيولى ، وفيه أنه على تسليم أن الاتصال من لوازم الصورة الجسمية وأن القابل يجب بقاؤه مع المقبول لا نسلم أن ذلك الأمر الثالث جوهر ولم لا يجوز أن يكون عرضا ، وعلى تسليم أنه جوهر لايلزم أن يكون محلا للصورتين . قالوا : وليست الهيولى علة فاعلية للصورة لأنها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجودها والعلة الفاعلية يجب وجودها بالفعل قبل المعلول ، وليست الصورة أيضا علة فى الهيولى لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل والقابل له هو الهيولى فإذا وجود كل منهما عن سبب منفصل وإن كان لا غنى لإحداهما عن الأخرى ، فالهيولى تفتقر إلى الصورة فى التقوّم والصورة تفتقر إليها فى الشكل :

وذهب الإشراقيون إلى عدم ثبوت الهيولى فى الأجسام وأن الجسم عندهم هو الصورة الجسمية المشاهدة القابلة للاتصال والانفصال لذاتها وليس أحدهما لازما لها ، وهى من حيث ذاتها تسمى جسما ومن حيث قبولها للصورة

وإن كان مركبا منهما فهو الجسم ، وإن لم يكن كذلك ، فإن كان متعلقا بالأجسام تعلق التدبير والتصرف : أى شأنه ذلك فهو النفس وإلا فهو العقل .

النوعية تسمى هيولى ، فالجسم من حيث هو جسم بسيط ومن حيث هو نوع مركب من الصورة الجسمية والصورة النوعية . وقد أثبتها الحكماء باختلاف الآثار فى كل نوع من الأنواع . قالوا : لاجائز أن يكون ذلك لأمر مباين للجسم لاستواء النسبة إليه ولا للهيولى لأنها قابلة لافاعلة ولا لمطلق صورة جسمية فتعين أن يكون لصورة أخرى وهى الصورة النوعية (قوله وإن كان مركبا منهما فهو الجسم) وقد عرفه الحكماء بأنه الجوهر الممتد فى الجهات الثلاثة . واختلفوا فى أن الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط فى الخارج أو مركب من مادّة وصورة محاذيين لجنسه وفصله ، وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض أو من جوهرين فالأوّل لأفلاطون وجماعة من الحكماء وتبعهم الشيخ المقتول ، والثانى ما اختاره فى التلويحات . والثالث مذهب أرسطو ومن تبعه وهو ما أشار إليه الشارح هنا . وأما المتكلمون فقالوا يتركب الجسم من الجواهر الفردة . ثم اختلفوا فى أقل مايتركب منه الجسم فقيل جزءان وعليه فلا واسطة بين الجوهر الفرد والجسم وقيل أربعة، وقيل ستة وقيل ثمانية ، وعليها فتثبت الواسطة بين الجوهر الفرد والجسم كخط جوهرى وسطح جوهرى ، والنافون للجزء الذى لايتجزأ ينفون الخط الجوهرى والسطح الجوهرى بمثل مانفوا به الجزء ، وسيأتى الكلام على الخط العرضى والسطح والجسم التعليمى التى هى أعراض فتدبر (قوله فإن كان متعلقا بالأجسام الخ) أى بواسطة تعلقه بالروح الحيوانى لتحقق المناسبة التى لابدّ منها فى الربط بين المجرد وغيره ، وهذا التعلق يترتب عليه من الآثار مايترتب على التعلق السريانى الذى يثبته أهل الحق حيث قالوا : إن النفس جوهر لطيف سار فى البدن سريان الماء فى العود الأخضر ، وأن مايصل إليها فى هذه النشأة الدنيوية من الآثار والكمالات إنما يصل إليها من طريق البدن المادّى إلا من خصه الله تعالى بقوّة فى نفسه لا تمنعها من التصرف والتعلق بالعوالم الأخرى والأخذ عنها مباشرة . انظر تعليقاتنا على الإفاضة القدسية (قوله أى شأنه ذلك) فيه أن هذا لا يلائم مذهب الحكماء القائلين بقدم النفوس الناطقة وأنها متناهية مع التناسخ ولا مذهب القائلين بحدوثها وأنها غير متناهية فإنها عندهم متعلقة بالبدن فعلا لا شأنا ، فالأولى إسقاط هذه الزيادة ولذلك لم يذكرها غيره أفاده المحشى .

وأجيب بأن القائلين بحدوث النفس الناطقة من الحكماء نصوا على أنها بعد خراب البدن تبقى منعمة أو معذبة على حسب الإفاضة والاستعداد حال التعلق البدنى ، فهى فى هذه الحال ليست متعلقة به بالفعل وإن كانت فى مبدئها لابدّ لها من التعلق بالبدن . وسببه كما قيل توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين عليه كما قال تعالى — والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون — (قوله وإلا فهو العقل) أى إن لم يتعلق التعلق المذكور بأن تعلق تعلق التأثير فهو العقل فالعقل عند الحكماء جوهر مجرّد عن المادّة وعلاقتها متعلق بالجواهر والأجسام تعلق التأثير وأفراده عشرة كما هو المشهور عند الحكماء القائلين بقدم العالم بالزمان . وتفصيل مذهبهم على مااشتهر عنهم أن الواجب لكونه واحدا من كل وجه لايصدر عنه إلا واحد ويجب أن يكون بسيطا ، ولا جائز أن يكون هو الهيولى لأنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة فلا تكون علة للصورة والصادر يجب أن يكون علة لجميع ماعداه إما بواسطة أو بغير واسطة ، ولا جائز أن يكون صورة لأنها لا تتقدّم بالعلية على الهيولى ، ولا جائز أن يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر ولا أن يكون نفسا وإلا كان فاعلا قبل وجود الجسم ، وهو محال إذ النفس إنما تفعل بواسطة الأجسام فتعين أن يكون عقلا ؛

وقال المتكلمون : كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهو الجسم أولا فالجوهر الفرد ؛ واعلم أن للجواهر أحكاما :

ولما أثبتوا أن واجب الوجود واحد من كل وجه وأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد وأن أشرف المعلولات يتبع الجهة التي هي أشرف الجهات قالوا : إن أوّل صادر عن الواجب هو العقل الأوّل ولهذا العقل ثلاث جهات واعتبارات : اعتبار الوجوب بالغير ، واعتبار الوجود ، واعتبار الإمكان بالذات ، فيصدر عنه بالاعتبار الأوّل عقل ثان وباعتبار الثاني نفس الفلك وبالثالث فلك أوّل ، وهكذا إلى العقل العاشر وهو العقل الفياض المدبر لما تحت فلك القمر ، ويسمى العقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره في علم العناصر فيصدر عنه هيولى العناصر والصورة الجسمية والصورة النوعية المختلفة بشرط استعداد تلك الهيولى العنصرية لإفاضة تلك الصور عليها بسبب الحركات السماوية ، وكل هذه دعاوى لم تثبت فإنا نمنع أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ولو سلمناه فلم لايجوز أن يكون أوّل صادر عن الواجب تعالى أحد جزءى الجسم وبتوسطه يصدر الجزء الآخر . وقد صرّحوا بأن الصورة جزء علة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية عن الهيولى في مدخلية التأثير كما هو مقتضى كونها جزء علة كونها غنية عنها في وجودها متشخصة ، ولئن سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأوّل نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا على ذلك التعلق ، ولئن سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأوّل صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات فيه لم يتم ، ثم مادليلهم على أن العقول عشرة فحسب ، ولم كان العقل الفعال مخالفا لبقية العقول في جهاته وآثاره . وماوجه استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة المختلفة المقادير إلى جهة واحدة في العقل الثاني ، وماذا يجديهم في المطالب البرهانية حديث استناد الأشرف إلى الأشرف وهو خطابي محض أفاده في التعليقات القدسية . وأورد عليهم الإمام الرازي أن هذه الأوصاف الاعتبارية إن كفت في التغاير فللمبدإ الأوّل أيضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية فيجوز أن يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبارها من غير خلل في قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، والفرق بين اعتبارات المبدإ الأوّل واعتبارات العقل الأوّل تحكم باطل .

وأجاب بعض المحققين بأن المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارات العقلية وإن اشتهر في كتبهم وذلك بأن يصدر عن (ا) أى المبدإ الأوّل (ب) أى العقل الأوّل ، وعن (ب) أى العقل الأوّل (ج) أى العقل الثاني ، وعن مجموع (ا ب ج) أى عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى مايطلق عليه المجموع حقيقة أو مجازا (د) أى الفلك الأعظم المتكثر في ذاته بأن يصدر عن مجموع (ا ب) النفس المجردة ، وعن مجموع (ب ج) هيولاه ، وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية ، وعن مجموع (ا ب ج) صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ، ونفس الفلك وأجزاؤه الثلاثة في مرتبة واحدة من الوسائط : أى بواسطة واحدة هي العقل الأوّل الصادر عن المبدإ الأوّل إلى آخر ماقالوه ، وهو مبني على أن المجموع موجود بوجود آخر سوى الآحاد وأن بعض المجموعات جزء من بعض ، فإنه أثبت وراء الآحاد الثلاثة أربع موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحد ثلاثي ، وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات وجعل الثنائيات داخلة في جملة الثلاثيات فتأمل (قوله إما أن يقبل القسمة) ظاهره في جهة واحدة لأن الغرض بيان أقسام الجوهر وأنه لايخلو إما أن يكون جوهرا فردا أو جسما ، وهذا إنما يتمشى على القول بأنه لاواسطة بين الجوهر الفرد وبين الجسم وأن الجسم ماتركب من جزءين فأكثر ومبني أيضا على عدم ثبوت المجرد كما هو قول جمهور المتكلمين . وتقدّم أن الجسم عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق ولذلك اختلف المتكلمون في أقل

فمنها أنها قابلة للبقاء زمانين مثلا خلافا للنظام فى جعلها كالأعراض :

ومنها أنها لاتتداخل على جهة النفوذ والملاقاة من غير زيادة فى الحجم :

مايتر تب منه الجسم فقيل جزءان وقيل أربعة ، وقيل ستة ، وقيل ثمانية كما تقدم ، والمشهور عن النظام أنه متألف من أجزاء غير متناهية (قوله فمنها أنها قابلة للبقاء زمانين) فى شرح المقاصد أن هذا الحكم ضرورى بمعنى أنا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا وذواتنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذوات ، بل إن كان ففى العوارض والهيئات لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية حتى يرد الاعتراض بأنه يجوز أن يكون ذلك لتجدد الأمثال كما فى الأعراض (قوله خلافا للنظام) حيث التزم أنها لاتبقى زمانين وأنها تتجدد بتجدد الأمثال .

ولما كان قوله مخالفا للضرورة ونوعا من السفسطة تصدى جمع من العلماء للجواب عنه ، فزعم بعضهم أن هذا النقل عن النظام غير معتمد إما لكونه مكذوبا عليه أو توهمه السامعون من قوله إن علة الحاجة هى الإمكان وأن الأجسام محتاجة إلى المؤثر حال بقائها ، ففهموا منه أن ذلك لايتصور إلا إذا كانت متجددة غير باقية مع أنه لم يرد ذلك ، وبعضهم زعم أن ذلك مبنى على أن الجسم عنده مجموع أعراض والعرض غير باق . ورده السعد فى شرح المقاصد حيث قال : وتحقيق ذلك أن مثل الأكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك أعراض ما لامدخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا . وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما ، فعند النظام جواهر بل أجسام محققة حتى صرح بأن كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر محققة اهـ على أن مجموع الأعراض إذا كان جسما كما زعم هذا القائل هل يكون قائما بنفسه أو بغيره وماهو ذلك الغير ينقل الكلام إليه ، وأنت خبير بأن المشهور عن النظام أن الجسم عنده مركب من أجزاء لاتتجزأ لانهاية لها فكيف يصح القول عنه بأنه مركب من مجموع أعراض حقيقة ، واشتهر عنه هذا المذهب أعنى كون الجسم مركبا من أجزاء لانهاية لها حتى ألزم بأنه لو كان كذلك لتوقف قطع المسافة المحدودة على حركات غير متناهية فى أزمان كذلك لأن أجزاء المسافة غير متناهية وقطعها موقوف على قطع أجزائها وإن أجاب عنه بالقول بالطفرة المشهورة عنه وهى الانتقال من جزء إلى آخر مع ترك الأوساط فإن ذلك باطل بالضرورة ، ومن الشواهد على بطلانه كما فى شرح المقاصد أن نمد القلم فيحصل خط أسود من غير أن يبقى فى خلاله أجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود بحيث لاتمتاز عند الحس لأن الأجزاء الممشوقة أقل من المطفور عنها بكثير ، بل لانسبة بينهما لكونها غير متناهية فينبغى أن يقع الإحساس بالبيض اهـ ويلزمه أيضا كما يلزم المتكلمين القائلين بتركب الجسم من أجزاء لاتتجزأ القول بتفكيك الرحا عند دورانها أو بانقسام الجزء ، فإن الطوق الكبير إذا تحرك جزءاً واحداً امتنع أن يتحرك الطوق الصغير وهو القريب من القطب وإذا تحرك أزيد من جزء فلابد أن يقطع الصغير أقل من جزء فينقسم الجزء الذى لايتجزأ ، فإن أجابوا بأن الطوق الصغير يتحرك جزءا ويسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير أجزاء ، ثم بعد ذلك ينهض للحركة الثانية فيسكن البطىء فى بعض أزمنة حركة السريع لزم تفكيك أجزاء الرحا عند تحركها ثم التصاقها عند الوقوف ، وذلك وإن كان مما لايمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات فتدبر (قوله ومنها أنها لاتتداخل الخ) هذا الحكم متفق عليه عند الجميع إلا أنه عندنا بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون هذا الجسم معينا أجساما كثيرة وأن يكون الذراع الواحد مثلا ألف ذراع بل جاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة وصريح العقل يأباه كذا فى شرح المواقف :

وحاصله يرجع إلى القول بمساواة الجزء للكل وهو باطل ضرورة أن الكل أعظم من الجزء . وعند المعتزلة

ومنها تماثلها فى الصفات النفسية

لتضاد الأحياز : أى أن الحيز باعتبار كون أحد الجوهرين فيه يضادّ الحيز الآخر باعتبار كون الجوهر الآخر : أى أن هذا الكون يضادّ هذا الكون ، فكما يستحيل اجتماع الضدّين أو المثلين كبياض وسواد أو بياض وبياض فى موضوع واحد كذلك يستحيل أن يجتمع جوهران فى حيز واحد : أى بأن يكون حيز أحدهما بعينه هو حيز الآخر من غير أن يكون هناك اختلاف فى الوضع ومقدار الجسم ، والنظام لما لم يقل به وإن لزم قوله بتركب الجسم من أجزاء غير متناهية العدد مع تناهيه فى المقدار لم يقل خلافا له (قوله ومنها تماثلها فى الصفات النفسية) أى تماثل الجواهر فى الصفات النفسية وأما تماثلها فى ذاتها فمذهب الحكماء أن الجواهر المجردة مباينة للجواهر المادية وهيولات العالم العلوى متباينة فى ذاتها : أى أن هيولى كل فلك تباين هيولى الفلك الآخر كما هى مباينة لغيرها ، وهيولى العناصر الأربعة والمواليد الثلاث حقيقة واحدة مباينة لغيرها ، والصورة الجسمية فى العوالم كلها علويها وسفليها حقيقة واحدة ، والصور النوعية كلها متباينة بالذات فالأجسام النوعية كلها عند الحكماء متخالفة بالذات : أى بأمر جوهرى وهو الصورة النوعية ومع ذلك فهى مشتركة فى الصفات النفسية اشتراك الحقائق المتباينة فى العرض العام . والمشهور عند المتكلمين أن الجواهر الفردة متماثلة ، وبعضهم يقول إنها متخالفة بمعنى أن كل جزء جوهرى يخالف الجزء الآخر ، فى المواقف وشرحه ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار احتجا بوجهين : الأوّل أن الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة لاشتراكها فى صفات نفس الجوهر وهى التحيز والقيام بالنفس والأجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة ، فليست الأجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة وإلا كانت متماثلة فتكون أعراضا إذ الممكن الموجود منحصر فى الجوهر والعرض . قلنا : لانسلم أن الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها ، وماذكر من اشتراك الجواهر فى الصفات المذكورة لايدل على تماثلها فى الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات أعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة ، فلا حاجة بنا حينئذ إلى دخول الأعراض فى حقائق الجواهر وتركبها منها ولذلك : أى لعدم دخولها فيها . قلنا : إن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية :

واعلم أنه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الفردة وتماثلها فى الحقيقة كالأشاعرة قاطبة وأكثر المعتزلة عن جعل الأعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الأعراض منضمة إلى ذلك الجوهر ، إذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام كلها متماثلة فى الحقيقة ، وإنه باطل بالضرورة اه :

واعترضه السعد فى شرح المقاصد بأنه كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة أخرى هى عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الأعراض الغير باقية باعتراف هذا القائل اه أى فيلزم المصير إلى أن القائل بعدم بقاء الأعراض وهو الشيخ الأشعرى لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مختلفة ، وأما الأشاعرة فهم قائلون ببقائها . وأنت خبير بأن هذا مخالف لماسبق فى مباحث الأعراض من أن الشيخ الأشعرى ومتابعيه من محققى الأشاعرة قائلون بعدم البقاء . والحق أن يختار القائل بتماثل الجواهر الفردة تماثل الأجسام وأن الامتياز بينها بأمور خارجة عن حقيقتها أفاده حسن جلبى على المواقف ، ولك أن تقول إنما يلزم عدم بقاء الأجسام بدخول جملة من الأعراض على القول بتجدّدها لو قيل بدخول جملة معينة بخصوصها ، وأما لو قيل إن تنوّعها بأى جملة من الأعراض المتجدّدة المتماثلة كما قاله الحكماء فى بقاء الهيولى بالصورة الجسمية

التى تتوارد عليها فلا يلزم ماذكر ، وقد قيل به فى مذهب النظام أفاده عبد الحكيم على المواقف. فتحصل أنه لا خلاف عنـــد الحكماء فى أن الجواهر منها ما هو متباين ومنها ما هو متماثل ، وأن الأجسام النوعية كلها حقائق متخالفة .

واختلف المتكلمون هل الجواهر الفردة متخالفة أو متماثلة ، وهل الأجسام المركبة منها متخالفة أو متماثلة ، وأن القول بدخول جملة من الأعراض فى حقيقة الأجسام لا يوجب عدم بقائها ولو على القول بتجدّد الأعراض وأنه لا يلزم من القول بتماثل الجواهر أو الأجسام تماثلها فى الصفات النفسية بل مع كونها متخالفة فى ذاتها تكون متماثلة فى تلك الصفات ؟ فهذا مبحث متفق عليه وذاك مبحث آخر قد علمت الخلاف فيه. وعلى مذهب الحكماء يكون تركب الأنواع مثل الإنسان والفرس والماء والنار من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل من الذاتيات المنتزعة من أجزائها المادّية الجوهرية لتنوعها بفصول منتزعة من صورها النوعية الجوهرية ، وأما على مذهب المتكلمين فأجزاؤها العقلية منتزعة من الأجزاء المادّية المجتمعة من الجواهر الفردة وجملة الأعراض المنضمة إليها بمثابة الصورة النوعية الجوهرية المنضمة إلى الصورة الجسمية عند الحكماء ، فكلا الفريقين قائل بتركب الحقائق من جنس وفصل إلا أن منزع الفصول عند الحكماء الصور النوعية الجوهرية وعند المتكلمين ماهو بمثابة ذلك من الأعراض النوعية ، وعلى كلا المذهبين فمسألة المسخ التى أشار إليها المحشى هنا إما أن تكون بتبدل الأعراض أو بزوال الصورة النوعية ومايتبعها من العوارض وإيجاد صورة أخرى جوهرية أو عرضية وهو المعبر عنه بالكون والفساد ، فالممسوخ على الأول لا تزال حقيقته النوعية باقية بعد المسخ وعلى الثانى منفية ذاتا وشخصا ، ولا استحالة فى ذلك فقد نصّ السيد السند فى شرح المواقف أن اتحاد شىء بآخر يطلق على معان ثلاثة :

الأوّل : صيرورة شىء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة أى التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا كما يقال صار الماء هواء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضمام الصورة التى للهواء إليه فحصل حقيقة أخرى هى حقيقة الهواء ، وكما يقال صار الأبيض أسود بزوال صفة السواد عن الموصوف بها وانضمام صفة أخرى هى البياض ه

الثانى : صيرورة شىء شيئا آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شىء إلى شىء ثان فيحصل منهما شىء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا ، والاتحاد بهذين المعنيين لاشك فى جوازه بل فى وقوعه .

الثالث : بأن يصير شىء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شىء أو ينضم إليه شىء ، وهذا باطل بالضرورة . ويتصوّر على وجهين : الأوّل : أن يكون هناك شيئان كزيد وعمرو فيتحدان بأن يصير زيد عمرا وبالعكس ، والثانى أن يكون هناك شىء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره اه ومسألة المسخ لاتخرج عن الاتحاد بالمعنى الأوّل كما أن قلب الحقائق المحال لا يخرج عن الثانى فتدبر (قوله فى الصفات النفسية الخ) تقدّم أن الصفة تنقسم إلى ثبوتية وهى مالا يكون السلب معتبرا فى مفهومه وإلى سلبية وهى ماليست كذلك ، والثبوتية عند الأشاعرة تنقسم إلى نفسية وهى التى تدلّ على الذات دون معنى زائد عليها : أى تدلّ على الذات دلالة الأثر على المؤثر دون معنى زائد عليها : أى دون أمر خارجى زائد على الذات ، فلا ينافى أن مفهومها مغاير للذات وإلا لم تكن صفة ككونها جوهرا أو موجودا أو ذاتا أو شيئا ، فإن كل هذه أوصاف للذات دالة عليها دلالة الأثر لأخذها من الذات وانتزاعها منها وليس لمفهومها الوصفى مايحاذيه خارجا فلا تدلّ على معنى زائد عليها ، ويقابلها المعنوية وهى التى تدلّ على معنى زائد على الذات وهذا على رأى منكرى الأحوال القائلين بأن الصفة إما موجودة أو معدومة ولا ثالث لهما ، والأمور الاعتبارية الانتزاعية وما يسمى حالا كلها أمور معدومة لا وجود لهـــا

كالتحيز والقيام بالنفس وقبول الأعراض ونحو ذلك ، ويجوز تباينها فى صفات المعانى كالماء والنار :

ثم شرعت فى بيان التسعة مبتدئا منها بالكم لأنه أعم وجودا من الكيف ، فإن أحد قسميه أعنى العدد يعم المجردات العارية عن الكيفيات وأصح وجودا من الأعراض النسبية التى لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها إلا بالنسبة إلى غيرها كتقرر الكميات والكيفيات فقلت : (مايقبل القسمة) وهى فرض شىء غير شىء

إلا بوجود منزعها ، وعلى رأى مثبتى الأحوال من الأشاعرة فالصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالأمثلة المذكورة فى الشرح والمعنوية تقابلها كذا اشتهر ونقله المحشى عن المواقف وشرحه ، ولكن شارحنا لم يرد بالصفة النفسية ومقابلها ماذكر أولا بل أراد بهما ماذكر ثانيا من رأى مثبتى الأحوال (قوله كالتحيز الخ) فإن كون الجوهر متحيزا وقابلا للأعراض وقائما بنفسه أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (قوله ونحو ذلك) ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وحادثا فإن كل هذه أوصاف للجوهر لا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (قوله كالماء والنار) أى ككيفية الماء والنار من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أو كالماء والنار الموصوفين بالأوصاف المذكورة المتباينة (قوله لأنه أعم وجودا من الكيف) للحوقه المجردات والجمادات والبسائط العنصرية ، ثم الكيفيات المحسوسة والاستعدادية والمختصة بالكميات هى التى لا تلحق المجردات كما أن الكم المتصل لا يلحقها فالأعمية باعتبار المجموع والكيفيات النفسانية لا توجد فى البسائط العنصرية والجمادات ، وبهذا تعلم أن قوله فإن أحد قسميه الخ كلام مجمل موهم وإن كان كافيا فى المطلوب (قوله عن الكيفيات) أى المحسوسة والاستعدادية والكمية (قوله وأصح وجودا) أى أثبت وجودا فإن الشىء المتوقف فى تحققه على شىء واحد أثبت وجودا من الشىء الذى يتوقف فى تحققه على شيئين وهو ظاهر . وعبارة شرح المواقف هكذا : قدم الكيف على سائر المقولات لكونه أعم وجودا من الكيف فإن أحد قسميه أعنى العدد يعم المقارنات والمجردات وأصح وجودا من الأعراض النسبية التى لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات اه وقوله كتقرر الكميات والكيفيات مرتبط بالمنفى . والمعنى تقرر النسبيات فى ذوات موضوعاتها الشبيه بتقرر الكميات والكيفيات منتف أى ليس تقررها كتقررها ، وزاد المصنف قوله إلا بالنسبة إلى غيرها وهى زيادة مضرة كما هو ظاهر ، وزاد قوله العارية عن الكيفيات وهى زيادة حسنة أفاد بها جهة عموم الكم دون الكيف فى هذه المادة ، وأن المجردات عارية عن الكيفيات لأنها إنما تكون فى الماديات أفاده المحشى . ولك أن تجعل قوله إلا بالنسبة إلى غيرها خبرا أول تمهيدا لقوله كتقرر الخ . والمعنى لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها إلا بالنسبة إلى غيرها ، وقوله كتقرر خبر ثان أى ليس تقرر الأعراض النسبية كتقرر الكميات والكيفيات وإشارة إلى علة نفى المشابهة ، فقوله إلا بالنسبة إلى غيرها أى بخلاف الكميات والكيفيات فإن تقررها فى ذوات موضوعاتها إنما هو بالنسبة لذاتها لا بالنسبة لغيرها ، وعليه فكلتا الزيادتين حسنة (قوله وهى فرض شىء الخ) أى ملاحظة أن هذا الجزء مغاير لهذا الجزء بعد ملاحظة أنهما شىء واحد كما هما فى الخارج كذلك ملاحظة كلية أو جزئية :

وحاصله أن المقدار الواحد يلاحظ فيه مقداران أحدهما مغاير للآخر فإن كانت تلك الملاحظة من العقل بواسطة الوهم فوهمية وإلا فعقلية ويقال لها فرضية ، وعلى كل فهى مما تتعلق بالكم بالذات وخاصة من خواصه والقول بأن خاصة الكم القسمة الوهمية ليس تخصيصا بل أريد به ماقابل الفعلية والقسمة الوهمية لكون الوهم تابعا للحس لا يلاحظ العقل فيها إلا مقدارا معينا يحلله إلى أجزاء معينة بخلاف العقلية فإنها حكم كلى على أى مقدار و مقدار معين بأن يقبل القسمة وكل جزء منه كذلك إلى غير النهاية ، ففروض الوهمية جزئية دائما وفروض العقلية

هذا هو المراد هنا وليدخل الكم المتصل والمنفصل، وتطلق على الافتراق بحيث يحصل للجسم هويتان ، وهذا المعنى

كناية كذلك ، وعدد الأجزاء المفروضة فى كل قسمة يزيد على عدد الفروض بواحد فخرج ما لايقبل القسمة أصلا لاوهما ولا فرضا كالنقطة ونحوها من البسائط التى لاجزء لها (قوله هذا هو المراد هنا) أى فرض شىء الخ هو المراد من لفظ القسمة فى تعريف الكم لاالقسمة الفعلية وإن كانت تطلق عليها ، لكن متى أطلقت هنا تنصرف إلى المعنى المذكور لأنه الكثير الشائع فيها فلا يرد أن لفظ القسمة مشترك بين معنيين أريد أحدهما فى التعريف بلا قرينة وإنما أريد هذا ولم يرد القسمة الفعلية لينطبق التعريف على أفراد الكم ، إذ لو أريد خصوص الفعلية لم يشمل واحدا من أفراده لامتصلا ولا منفصلا ، وأما إرادة المعنيين معا فإنما يتمشى على مذهب من يرى صحة الجمع بين معانى المشترك دفعة واحدة ، ومع ذلك يرد عليه أن الكم لايقبل القسمة الفعلية بالذات فلا ينطبق التعريف على شىء من أفراد المعرف ، وبهذا ظهر أن قوله ليدخل الخ فى محله وهو تعليل غائى لإرادة معنى مخصوص من لفظ وقع فى التعريف لولا إرادته لم يشمل التعريف ماذكر ، وإن كان الأصل فى التعريف أن يكون لبيان الحقيقة بالذاتيات أو بوجه يميزها عما عداها ، ولعله أشار به إلى أن هذه رسوم يقصد بها تمييز أفراد الحقيقة لا كشف ماهية المحدود فتدبر (قوله وتطلق على الافتراق الخ) وهى بهذا المعنى لاتلحق الكم المتصل ولا المنفصل أما المتصل فلما بين ، وأما المنفصل فلأنه إن أريد من الافتراق زوال الاتصال الحقيقى فظاهر أنها لاتلحقه ولا تلحق معروضة لعدم الاتصال فيه ، وإن أريد به زوال الاتصال التجاورى فلا تلحقه بالذات بل هى عارضة لمعروض الوحدات بالذات لاللوحدات فى أنفسها أيضا .

وعبارة شارح المواقف بعد أن ذكر ماتقدم : وإذا أريد بها : أى القسمة الفعلية عدم الاتصال مطلقا أعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فإنها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها اه وفيه أن هذا ينافيه تصريحهم بأن التقابل بين الاتصال والانفصال الذى هو الافتراق المذكور تقابل العدم والملكة فإن ذلك يقتضى أن الانفصال انفصال لما كان متصلا وهذا منفصل من قبل أن يلحقه الانفصال المذكور فلا معنى لكون الكم المنفصل يقبل القسمة مع تحققها فيه .

وفى المواقف : والمراد بالقسمة هنا أن يفرض فيه شىء غير شىء فيدخل فيه المتصل والمنفصل فلا يرد قول الإمام الرازى إنه مختص بالمتصل فيكون التعريف غير جامع اه . قال شارحه : وذكر يعنى الإمام فى الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشىء بحيث يمكن أن يفرض فيه شىء غير شىء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان ، وهذا المعنى لايلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق إلى آخر ماذكره الشارح ، ثم قال عن الملخص أيضا إنه لايجوز تعريف الكم بقبول القسمة أى الفرضية لأنه مختص بالمتصل ؛ ووجهه الكاتبى نقلا عن المباحث المشرقية بأن يزاد فى التعريف قيد فيقال هو كون الشىء بحيث يمكن أن يفرض فيه شىء غير شىء أى ولا يزال كذلك وهو كناية عن عدم الانقطاع فى الفرض المذكور ، ولا شك أن هذا القيد يخصصه بالمتصل لأن الوحدة التى ينقسم إليها المنفصل لايمكن أن يفرض فيها شىء غير شىء .

وفى عبارة الملخص نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل فيه : وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة والتعريف شامل لهما معا . وفى المباحث المشرقية منهم من اقتصر فى تعريف الكم على قبول المساواة واللامساواة ، ومنهم من ضم إليه قبول القسمة ، وذلك خطأ فإن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم اه والمستفاد منه أنه لايجوز تعريفه بقبول

لايلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال ، بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة الباقية بعينها دون المقدار الذى هو الكم المتصل، وقوله (بالذات) أى بذاته لإخراج الكم بالعرض وهو أربعة :

الأول : محل الكم كالجسم إذ هو محل بحسب المقدار الحال فيه أو بحسب العدد إذا كان الجسم متعددا ؛

الثانى : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح والطول والقصر العارضين للخط ؛

الثالث : الحال فى محل الكم كالبياض الحال فى الجسم فإنه مع الكم المتصل الذى هو المقدار محلهما الجسم ؛

القسمة مطلقا وأن منشأ عدم الصحة لفظ القبول. وتوجيهه أنه إن أريد به العروض والاتصاف وبالقسمة الفرضية فهو مختص بالمتصل دون المنفصل ، إما لأن الفرضية إنما تطلق على مايقابل الفعلية كما صرحوا به فى تعريف الجزء وإما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وإن أريد به الطريان ، وبالقسمة الافتراقية لأنها الطارئة فكذلك لأن الانفصال إنما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمة إلا إذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم ويراد بالقسمة الافتراقية فحينئذ يشمل التعريف المتصل والمنفصل لأن عروض الافتراقية للمنفصل وطريانها على المتصل فهذا مجمل كلام الإمام فى الكتابين عندى اهـ عبد الحكيم على المواقف وتأمله (قوله لأن الملحوق الخ) تقدم أن هذه عبارة شارح المواقف ومراده بها ما أريد بقولهم لأن القابل يجب بقاؤه مع المقبول كما سبق له فالشارح نقلها كما هى ، وعبارة القوم لأن القابل الخ قيل وفرق بينه وبين الملحوق يقال الكم المتصل يلحقه الانفصال لأنه المعدّ لقبول المادّة أى يطرأ عليه فيزيله ولا يقال يقبل الانفصال إذ القابل له إنما هو الهيولى كما تقدّم ، والسر فى ذلك أن الشىء الذى لا يلزمه أحد العارضين لذاته كالاتصال والانفصال بالنسبة للهيولى يقال إنه قابل لكلّ منهما ويصحّ اتصافه بأحدهما بدلا عن الآخر وهو فى الحالين باق بحاله ، والشىء الذى يلزمه أحدهما لذاته لا يقال فيه ذلك كالصورة الجسمية فإن الاتصال لازم من لوازمها فلا تقبل ضدّه وهو الانفصال بحيث تتصف به وتبقى معه فإن فيه جمعا بين النقيضين وهو باطل نعم يلحقها ويطرأ عليها ماذكر فيعدمها ، وأما قولهم الممكن قابل للوجود والعدم فإن أريد به الممكن الموجود خارجا بأن اعتبر الوجود الخارجى فى موضوع هذه القضية شرطا كالصورة الجسمية التى أخذ فيها الاتصال شرطا فهو قابل للوجود بمعنى أنه متصف به وليس قابلا للعدم مادام متصفا بالوجود بمعنى أنه لايتصف به ويبقى معه وإلا لزم الجمع بين الوجود والعدم فى ذات واحدة وهو باطل ، وإن أريد به الموجود ذهنا أى المتصف بالوجود الذهنى فهو قابل للوجود الخارجى أى صالح له فى ذاته وحال وجوده الذهنى لا بشرط وجوده كما أنه قابل للعدم أى متصف به فعلا وقد يكون صالحا له إذا كان موجودا فى الخارج أيضا ، وأما إذا أريد به الماهية من حيث هى بقطع النظر عن الوجودين فهو قابل للوجود والعدم بحيث يبقى مع كل منهما فإن الممكن ماتساوى له الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهيته من حيث هى فكلاهما ليس لازما لذاته بل نسبتهما إليه كنسبة الاتصال والانفصال إلى المادة ولذا عرفوه بأنه مالا يقتضى ذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما بمعنى أن ذاته لاتقتضى هذا ولا ذاك ، ولا فرق فى هذا القبول بين أن يكون الوجود وصفا حقيقيا كماذهب إليه أكثر المتكلمين القائلين بزيادته أو وصفا انتزاعيا كما ذهب إليه ابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين والحكماء القائلين بأن الوجود وصف اعتبارى لايعرض للماهية إلا فى الذهن لأنه من المعقولات الثانية التى لاتعرض للشىء إلا حال وجوده الذهنى وليس له ما يحاذيه فى الخارج ، فتدبر لتقف على ما فى الحاشية (قوله كالضوء القائم بالسطح) فى المحشى ظهور الشىء من ذاته يسمى ضوءاً ومن غيره يسمى نوراً كما للجدران والقمر ، وترقرقه من اته كما فى الشمس يسمى شعاعا ، ومن غيره كما فى المرآة يسمى بريقا اهـ وهذه الحقائق

الرابع : متعلق الكم كالعلم المتعلق بمعلومين (فكم) أى فهو كم بتشديد الميم ووقف عليه بالسكون وإنما شددت لأن كم اسم ناقص ، والأسماء الناقصة إذا جعلت أعلاما شدد الحرف الأخير منها .

واعلم أن الكم إما متصل وإما منفصل ، فالأول هو الذى يمكن أن يفرض فيه : أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزءين منها ، وذلك الحد المشترك ذو وضع : أى قابل للإشارة الحسية واقع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما بأن اعتبر ابتداؤهما من الطرف ، فإذا قسم خط إلى جزءين كان الحد المشترك بينهما النقطة ، وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط ، وإذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والثانى مالم يكن بين أجزائه حدّ مشترك وهو العدد ، كالعشرة إذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامس ومبدأ النصف الآخر السادس لا الخامس وإلا لم يكن تنصيفا .

تعطى أن كيفية الضوء ليست سارية فى الجسم بل هى قائمة بالسطوح الظاهرة دون اللون فإنه لم يؤخذ فيه معنى الظهور المذكور (قوله هو الذى يمكن أن تفرض الخ) تقدّم أن خاصة الكمّ هى قبول القسمة الفرضية لا نفس القسمة ولا قبول القسمة الفعلية وخاصة المتصل منه ما أمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك أو ما أمكن أن يكون فيه حدّ مشترك ، فقوله هو الذى يمكن الخ محط الإمكان قوله حدّ مشترك وسيأتى يقول والمنفصل مالم يكن بين أجزائه حدّ مشترك (قوله تتلاقى) أى يتلاقى كل جزءين منها على حدّ واحد مشترك إذ لا يمكن التلاقى فى مقدار إلا بين كل جزءين منه ، ثم إن كان المقدار جسما تعليميا فحدّه الذى يتلاقى عليه جزءا سطح وإن كان سطحا فحدّه خط وإن كان خطا فحدّه نقطة ، وكل من تلك الحدود الثلاثة يصدق عليه أنه شىء ذو وضع : أى قبول للإشارة الحسية التى هى امتداد خطى أو سطحى موهوم يخرج من الباصرة إلى المشار إليه كما يصدق على الجسم التعليمى بخصوصه أنه شىء ذو وضع يقبل القسمة فى الجهات الثلاث ، وعلى السطح بخصوصه أنه شىء ذو وضع يقبل القسمة فى جهتين ، والخط شىء ذو وضع يقبل فى جهة واحدة . أما النقطة فشىء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا ، وكل نهاية من تلك النهايات مغايرة لما هى نهاية له بالحقيقة فالسطح حقيقته مغايرة لموصوفه وهو الجسم التعليمى بالحقيقة وليست جزءا منه بل عرض قائم به ، وكذلك الخط بالنسبة للسطح ، والنقطة بالنسبة للخط ، وأجزاء الجسم التعليمى أجسام تعليمية لأنه يقبل القسمة من جنسها لا إلى نهاية ، والسطح كذلك أجزاؤه سطوح ويقبل القسمة إليها لا إلى نهاية ، وكذلك الخط أجزاؤه خطوط ويقبل القسمة إليها لا إلى نهاية .

قال القاضى مير : والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هى حدود له لأن الحدّ المشترك يجب كونه إذا ضمّ إلى أحد القسمين لم تزد ذاته أصلا وإذا فصل منه لم ينقص منه شىء ، ولولا ذلك لكان الحدّ المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيما إلى ثلاثة والتقسيم إلى ثلاثة تقسيما إلى خمسة وهكذا ، فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس إلى السطح والسطح بالقياس إلى الجسم اه .

فإن قلت : النقطة التى هى الحدّ المشترك ليست موجودة فى الخط بالفعل ، وكذلك الخط الذى هو حدّ مشترك بين أجزاء السطح ليس موجودا فيه بالفعل وكذلك السطح فى الجسم فكيف تقبل الإشارة الحسية :

قلت : أجابوا عنه بأنها قابلة بنفسها أو باعتبار محلها . وقال عبد الحكيم : عندى أن قبول الإشارة الحسية يقتضى وجود النقطة حين الإشارة لاقبلها وهى موجودة فى الخط وقتها اه (قوله منتهى النصف الخامس) أى الذى هو جزء من كم الخمسة كما أن السادس جزء من كم الخمسة الأخرى ، فالمنتهى والمبدأ هنا أجزاء ووحدات من الكم المذكور لا أعراض قائمة بآخر المقدار الأوّل وأوّل المقدار الثانى كما فى الكم المتصل حتى يصحّ أن

والكمّ المتصل إما غير قارّ الذات : أى لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قارّ الذات : أى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود وهو المقدار ، فإن انقسم المقدار فى الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق فجسم تعليمى وهو أتمّ المقادير سمى بذلك لأنه يبحث عنه فى التعاليم : أى الرياضيات لاطبيعى لأنه جوهر أوفى جهتين فسطح أوفى جهة واحدة فخط ، فالكم المتصل أربعة وأما المنفصل فهو العدد لاغير ، وإنما كان الجسم التعليمى عرضا لأنه قد يتبدّل مع بقاء الحقيقة الجسمية

تكون حدّا مشتركا بينهما نهاية أو بداية أو نهاية وبداية وهو ظاهر (قوله وهو الزمان) أى فالزمان كم متصل غير قار الذات : أى لا يجوز اجتماع أجزائه فى الوجود . قالوا : الزمان موجود منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة القابلة للانقسام إلى مالا نهاية له ، وجزء الزمان زمان وجزء الحركة حركة وجزء المسافة مسافة .

فإن قلت : إن اعتبر اتصاله بحسب الخارج فإذا وجد جزء من أجزائه يلزم بحكم عدم القرار اتصال الموجود بالمعدوم وإن لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما باطل ، وإن اعتبر اتصاله فى الخيال لزم أن يكون قارا لأن الإنسان قد يتخيل امتداداً متصلا مجموع الأجزاء فى الخيال .

قلت : هذا إنما جاء من أخذ الوصفين باعتبار واحد وأما إذا أخذ الاتصال باعتبار الخيال وعدم القرار باعتبار الخارج اندفع الإشكال المذكور . والمعنى أن الزمان وهو الكم المتصل الممتد فى الخيال إذا لاحظه العقل فى الخارج حكم بأنه غير قار ؛ وهذا ماأشار له المحشى بقوله : وفى المقام بحث مذكور فى الحاشية ، وسيأتى القدح فى وجوده وعدّه من المقولات الموجودة خارجا فتأمل (قوله فالآن) أى إذا علمت أن الزمان كم متصل أى يمكن أن يفرض فيه حدّ مشترك فحدّه المشترك المسمى بالآن الخ ، ونسبته إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط فليس جزءا من الزمان وإلا لكان تقسيم المقدار الزمانى إلى جزءين تقسيما إلى ثلاثة أجزاء فهو عرض مغاير للزمان كالنقطة بالنسبة إلى الخط ، وإطلاقه على أجزاء من الماضى والمستقبل تسامح كإطلاق الزمان عليه . وفى تعليقات الإفاضة القدسية نقلا عن حواشى عبد الحكيم قالوا : إن الآن يطلق على الفصل المشترك وهو مايفرض نهاية لجزء الزمان وبداية لجزء آخر ، وأن نسبته إلى الزمان نسبة النقطة المفروضة فى وسط الخط إليه فقيل كل آن عندهم زمان لا آن كما أن بعد كل آن زمان لا آن ، وأن وجود هذا الآن انتزاعى ويطلق على الراسم للزمان وهو آن يتخيل حاضرا ثم آن آخر يتلوه ، وهكذا آن مستمر سيال كأنه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا اه وسيأتى مافيه (قوله وإنما كان الجسم التعليمى الخ) شروع فى إثبات الدعاوى التى تضمنها عدّ مقولة الكم من أقسام العرض الموجود بعد بيانه وتنويعه إلى أنواع خمسة ، فكأنه ادّعى أن كل نوع من هذه الأنواع الخمسة عرض ، ولذا قال وإنما كان الجسم التعليمى عرضا الخ فهذا مطلب تصديقى وما تقدّم مقام تصورى (قوله لأنه قد يتبدل الخ) أى وما كان كذلك لا يكون من مقوّمات الجسم وذاتياته فيكون مغايرا له زائدا عليه فيكون عرضا لا جوهرا ، وفى المحاكمات : اعلم أن الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى وعلى التعليمى ، وأن الجسم الطبيعى غير التعليمى وذلك لأن الأشكال إذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة التى تجعل تارة كرة وتارة أخرى مربعا أو مثلثا وكالماء الواحد تختلف أشكاله باختلاف ظروفه ، فلا خلاف فى أن ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع أقطار ذلك الجسم فلابدّ أن يكون هناك أمران : أحدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف ، فالأوّل هو الجسم الطبيعى والثانى التعليمى اه وفيه أنه يجوز أن يكون أمرا اعتباريا والتبدل المذكور منشؤه اختلاف أوضاع الأجزاء التى تركب منها الجسم والمشهود فى الحقيقة هو نفس الجسم الطبيعى الذى تتبدل أجزاؤه من وضع إلى وضع وفى المواقف وشرحه أنكر المتكلمون المقدار كما أنكروا العدد بناء على أن تركب الجسم عندهم من الجزء الذى

المشخصة ، وإنما كان الخط عرضا لأنه غير واجب الثبوت للجسم فإن الجسم تحصل بدونه كالكرة الحقيقية فإنها موجودة ولا خطّ فيها بالفعل ، وإنما كان السطح عرضا لأنه إنما يحصل بواسطة التناهى والتناهى لايكون من مقومات الجسم ، وإنما كان الزمان عرضا لأنه مقدار الحركة على أحد الأقوال فيه والمقدار يتوقف على المقدر به والحركة عرض والمفتقر إلى العرض عرض ، وإنما كان العدد عرضا لأنه متقوّم بالوحدات

لا يتجزأ فإنه لا اتصال بين الأجزاء عندهم ،فكيف يسلم أن ثمت اتصالا أى أمرا متصلا فى حدّ ذاته هو عرض حال فى الجسم وأن الأجزاء بينها حدّ مشترك كما فى المقادير ومحالها ، بل إذا كان الجسم مركبا من أجزاء لاتتجزأ لم يثبت وجود شىء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة ، فإذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها أمر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا ، وإذا انتظمت فى سمتين حصل أمر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا ، وإذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل مايسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر ، فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمى كما زعمته الفلاسفة (قوله لأنه غير واجب الثبوت للجسم) أى وكل ما كان كذلك فهو عرض، وفيه أن البقاء والقدم ليسا واجبين للجسم مع أنهما من الأمور الاعتبارية . وفى شرح الطوالع أن الخط والسطح يعرضان بواسطة التناهى وهو ليس بمقوّم فهما كذلك ، والذى يدل على أن الخط ليس من مقوّمات الجسم أنه يوجد بدون الخط كما فى الكرة الحقيقية ،فلا يكون واجب الثبوت فلا يكون من مقوّماته فيكون عرضا اهـ (قوله كالكرة الحقيقية) الكرة جسم يحيط به سطح جميع الخطوط الخارجية من مركزه إلى المحيط متساوية ومعنى كونها حقيقية أنها تامّة التكوير ، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت لاخط فيها بالفعل وجميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية (قوله لأنه إنمايحصل بواسطة التناهى) أى انتهاء الجسم إذ السطح هو نهاية الجسم وتقدّم أن نهاية الشىء مغايرة له فلا تكون من مقوّماته ، ويجرى نظير هذا فى عرضية الخط أيضا لماتقرر أن الجسم ينتهى بالسطح كما ينتهى السطح بالخط والخط بالنقطة (قوله والتناهى لا يكون من مقوّمات الجسم) بل يغايره بدليل أنه ينعدم التناهى المخصوص فى بعض الأشكال بحدوث شكل آخر يرد عليه مع بقاء الجسم بحاله (قوله لأنه مقدار الحركة) أى الفلك الأعظم لأنها أسرع الحركات والزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة (قوله على أحد الأقوال فيه) فقد قيل إنه جوهر مجرد لايقبل العدم لذاته وقيل الفلك الأعظم وقيل حركته وقيل مقدار حركته وقيل متجدّد يقدر به متجدد آخر كما سيأتى (قوله والحركة عرض الخ) عبارة بعض المحققين والزمان لكونه مقدار الحركة قائما بها يكون عرضا لأن القائم بالعرض عرض اهـ وهى أولى من عبارة الشارح لما يرد على ظاهرها من المنع فإن المفتقر إلى العرض لايلزم أن يكون عرضا ، نعم إذا حمل على أن المراد بالمفتقر إلى العرض المفتقر إليه من حيث التقوّم لزم أن يكون عرضا ، لكن يرد على أصل الدليل أن الحركة إن كانت بمعنى القطع وهوالامتداد الموهوم الذى يتخيله الإنسان بواسطة اختلاف نسب المتحرك وأوضاعه فلاتكون عرضا موجوداً ، وإن كانت بمعنى التوسط وهى الحالة الشخصية التى تقوم بالمتحركّ فتوجب له أن لايستقرّ فى مكان أكثر من آن واحد فهذه لا امتداد فيها ، والزمان مقدار الأولى دون الثانية فهو امتداد منطبق عليها وحيث كانت موهومة فمقدارها كذلك ، وأما الثانية فهى موجودة غير قابلة للقسم راسمة للأولى ومغايرة لها كالشعلة الجوالة إذا أديرت فى الهواء بسرعة فإنها ترسم دائرة نارية بواسطة سرعة اختلاف نسب المتحرك وأوضاعه والحال أنه لم يكن هناك موجود فى الخارج إلا الحالة الشخصية القائمة بالشعلة . وأما الامتداد الدائر فليس موجودا فى الخارج بالضرورة وإنما يرتسم بواسطة تلك الحالة وهى الحركة بمعنى التوسط المباينة للحركة بمعنى القطع التى

التى هى أعراض والمتقوّم بالعرض عرض فيكون العدد عرضا :

وللكمّ خواص ثلاث يتوصل بها إلى معرفة حقيقته :

الأولى : أن يقبل القسمة .

الثانية : وجود عادّ يعدّه إما بالفعل كما فى العدد وإما بالتوهم كما فى المقدار ، فإن كل مقدار من المقادير الثلاثة يمكن أن يفرض فيه واحد يعدّه كما يعدّ الحبل بالأذرع ، ومعنى العدّ أنك إذا أسقطت منه أمثاله فنى المعدود :

والثالثة : المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان ، فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة ومقابليها ، وإذا لاحظ شيئا آخر ككون هذا أحمر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشىء منها .

هى الامتداد المذكور خلافا لمن توهم أن الحركة بمعنى التوسط جزء من الحركة بمعنى القطع فقال : إن الأولى هى الحالة التى لا امتداد فيها والثانية هى الحالة الممتدّة ، فالحالة معتبرة فيهما لكن فى الأولى على وجه وفى الثانية على نقيض ذلك الوجه ، وهو توهم فاسد منشؤه توهم اتحاد الحالتين مع أن الحالة الأولى مباينة للحالة الثانية فكيف يكون الزمان مع هذا عرضا موجوداً ، والحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لهما فى الخارج وإنما يرتسمان فى الخيال من أمرين موجودين خارجا وهما الحركة بمعنى التوسط والآن السيال :

وغاية مايقال إنه لما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين فى بادئ الرأى ودالين على ذينك الأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التى تعرف بها أحول مدلوليهما الموجودين ، فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الأعيان التى يبحث عن أحوالها ويحكم عليها بكونها من الموجودات العينية باعتبار أن مبدأ انتزاعهما كذلك ، وهذا إنما يظهر على ماذكره صاحب المباحث المشرقية من أن الآن السيال أمر موجود فى الخارج غير منقسم منطبق على الحركة بمعنى التوسط ، وكما تفعل الحركة بمعنى التوسط الحركة بمعنى القطع كذلك يفعل الآن السيال الزمان وأن الموجود من الحركة والزمان كلاهما لاينقسم ولاينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من أجزاء لا تتجزأ ، وفيه أن هذا ينافى ماتقرر عندهم من أن الزمان إما ماض وإما مستقبل وليس عندهم زمان حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة فى الخط ، ولذا قال عبد الحكم فى حواشيه على المواقف : إن القول بارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لادليل عليه اه وبالجملة فكلامهم فى هذه المباحث مضطرب (قوله التى هى أعراض) هذا إنما يتمشى على قول ضعيف لقدماء الحكماء من أن الوحدة من الأمور الوجودية ، وأما على القول الصحيح فعدّه من الكمّ كما قال عبد الحكيم والدوانى إنما هو على فرض وجوده لأنه مركب من الوحدات وهى اعتبارية فما تركب منها كذلك (قوله يتوصل بها إلى معرفة حقيقته) أى بالوجه لا بالكنه لما سبق من أن الأجناس العالية لا تحد فلا تدرك حقائقها بالكنه لأنها بسيطة لا تركيب فيها ولو حدث لكان بالجنس والفصل فلا تكون أجناسا عالية ، والمراد بمعرفة حقيقتها بالوجه أن يكون الوجه مرآة لمعرفة الحقيقة الجنسية بهذا القدر ، وليس المراد أنه يتوصل بالوجه إلى كنه حقيقة الشىء لأن اللوازم لاتكشف عن الحقيقة مركبة أو بسيطة (قوله كما يعد الحبل الخ) تنظير للعد فى المقدار لأن هذا عدّ فعلى بجوهر لجوهر وذاك عدّ فرضى بعرض لعرض ، والواحد المفروض إما أن يكون خطا إن كان المعدود خطا أو مربع الخط إن كان المعدود سطحا أو مكعب الخط إن كان المعدود جسما فتدبر (قوله المساواة الخ) مساواة العدد ومقابلاها قد تطلق على كون أجزاء العدد الصحيحة مساوية له كالستة فإن مجموع أجزائها الصحيحة وهى النصف والثلث والسدس مساوية لها أو ناقصة عنه كالثمانية أو زائدة

(والكيف) عرض (غير قابل) للقسمة والنسبة (بها) أى بالذات أى لايقبل القسمة ولاالنسبة لذاته فخرج الجوهر والكمّ وباقى الأعراض النسبية التى هى الإضافة والأين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل ، ودخل فى التقييد بذاته المستفاد من الضمير العلم بالأشياء المقتضية للقسمة وعدمها كالعلم بالأشياء المركبة فإن العلم بها يقتضى

كالاثنى عشر ، ولكن هذا المعنى لا يراد هنا لأنه لا يطرد إلا فى الأعداد المنطقية والكلام هنا أعمّ فالمراد ما أشار إليه بقوله فإن العقل الخ (قوله والكيف عرض الخ) اعلم أن المتقدّمين عرّفوا الكيف بأنه هيئة قارة لا تقتضى قسمة ولا نسبة كما فى المطول ولا يرد عليه كما قيل إن العرض يتوقف تعقله على غيره لأنه الموجود فى موضوع لأن هذا ليس من قبيل التوقف على أنه ليس فى التعريف تعرض لجهة التوقف المذكور ، وتعريف المصنف أبعد تعرضا من هذا وإنما يرد على من عرفه بأنه عرض لايتوقف تصوّره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ، ولعلّ من أورده هنا نظر إلى أن نفى قبول النسبة يقتضى عدم التوقف على الغير والعرض يتوقف على غيره ففى الجمع بينهما تناف .

وكتب المحشى فى وسطاه على قوله غير قابل مانصه : مقابلته لقوله مايقبل القسمة تقتضى أن المنفى قبول القسمة فزيادة قوله والنسبة مما لادليل عليه ، اللهم إلا أن يقال يؤخذ ذلك من حذف المعمول المؤذن بالعموم : أى غير قابل لشىء أصلا قسمة أو نسبة اه ولا يخفى أن مقام التعريف لا يناسبه ذلك (قوله فخرج الجوهر) أى عما هو كالجنس أو خرج به بناء على مااشتهر من أنه إذا كان بين الجنس والفصل عموم وخصوص وجهى جاز الإخراج بالجنس أيضا ، وخرج الكمّ لأنه غير قابل للقسمة بالمعنى المتقدّم ، وأما الأعراض النسبية فخارجة بعدم قبول النسبة لأنها تقبل النسبة : أى تقتضيها سواء كانت داخلة فى مفهومها أو عارضة لها بخلاف الكيف كالعلم مثلا فإنه لايقتضى فى ذاته النسبة وإن عرضت له ، وفرق بين عارض الشىء وبين مقتضاه كما سيأتى التنبيه عليه فى كلام عبد الحكيم :

والحاصل أن الكيف لا يقتضى النسبة وإن قبل النسبة فلا يقبلها لذاته ولذلك لاتلزمه فى جميع أنواعه ، ومالزمت فيه فليس على سبيل الاقتضاء والتوقف بخلاف الأين مثلا فإن النسبة لازمة له فى جميع أنواعه ولذا قيل إنه يقتضى النسبة ، والكلام فى النسبة التابعة لوجود العرض فى موضوعه فإن كل عرض سواء كان كما أو كيفا أو نسبة لابدّ أن يكون بينه وبين موضوعه نسبة الحصول والحلول ، وليس الكلام فى اقتضاء النسبة وعدم اقتضائها منظورا فيه لهذه النسبة بل النسبة إلى الغير فالأعراض النسبية تقتضى النسبة لذاتها بحيث يكون معناها معقولا بالقياس إلى الغير : أى الأمر الخارج عنها وعن الموضوع (قوله ودخل فى التقييد الخ) يعنى أن التقييد المذكور يشمل التعريف معه كلا من المعلمين المذكورين وبدونه لا يشمل التعريف إلا أحدهما ، وإنما تعرض الشارح لهما لأنهما لما وردا على من عرف الكيف بأنه عرض لا يتوقف تصورّه على تصوّر غيره ، ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا قبل زيادة هذا القيد الأخير وكانت زيادته لأجل دخولهما بين الشارح وجه دخولهما فى التعريف المشهور بزيادة القيد فيه ، وهو اقتضاء أوليا الذى هو بمعنى قيده فى التعريف المذكور يرشد لهذا قوله العلم بالأشياء المقتضية للقسمة وعدمها ، وبيانه بعد بقوله فإن العلم به الخ فإن ذلك مما لا يناسب منطوق تعريفه إذ المناسب له أن يقول دخل به العلم بالأشياء المركبة والبسيطة فإنه لا يقبل القسمة لذاته وإن كان العلم بالثانية لا يقبلها مطلقا لا لذاته ولا لمتعلقه ، فتعبيره المذكور ظاهر فى أنه يريد فائدة أخرى تتعلق بالتعريف المشهور وأن تعريفه مماثل له وشامل لمايشمله ، وما أظنّ الشارح رحمه الله يخفى عليه مثل ذلك وإن كان يجوز انتقال نظره ، وقد عابه المحشى فى نقل هذا البيان من موضع لآخر ، ويجوز أن يكون عدول الشارح إلى عنوان الاقتضاء

القسمة ، وبالأشياء البسيط فإن العلم بها يقتضى عدم القسمة بالنظر للمتعلق لا لذاتها ولا ترد النقطة ولا الوحدة لأنهما عدميان ومن جعلهما من الأعراض رسم الكيف بأنه عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوّليا ، فخرج بالقيد الأوّل الأعراض النسبية كالإضافة وبلا يقتضى القسمة الكميات وبما بعده النقطة

إنما هو لبيان معنى القبول المذكور ليوافق تعريف المتقدّمين الذى سبق عن المطول وأن التعرض لصورة العلم المتعلق بالبسائط إما لاشتهار إيرادها مع الأولى أو نظرا لمفهوم الموافقة فإن الكيف كما أنه لا يقتضى القسمة فى الواقع لا يقتضى عدمها ، وإنما لم يصرح به لعدم حاجة أصحاب هذا التعريف إليه فى الاحتراز لأن النقطة والوحدة عندهم من قبيل الأمور الاعتبارية على ماقرره الشارح :

بقى أن يقال إن أصحاب هذا التعريف هم المتقدمون وجلهم ليسوا قائلين باعتبارية الوحدة والنقطة ، وأن العدول إلى التعريف الثانى ليس لخصوص ماذكر بل لأن تعريف المتقدّمين أيضا غير جامع لخروج العلم المتعلق بالأشياء المركبة فإنه يقتضى القسمة فى نظرهم ، ولذا كان قولهم اقتضاء أوّليا لإدخاله أيضا كما أنه لإدخال العلم المتعلق بالبسيط فهو مزيد لإصلاح كل من القيدين :

والحاصل أن التعاريف هنا ثلاثة : تعريف المصنف ، وتعريف المتقدمين ، وهذا التعريف ، والإيراد إما أن يكون من جهة القسمة أو من جهة النسبة لاشتمال كل منها على هاتين الجهتين ، فالكيفيات المتعلقة بالأشياء المنقسمة المعبر عنها بالكم وبالعرض ومنها العلم المتعلق بالأشياء المركبة داخلة فى تعريف المصنف بقوله بذاته وتعريف المتقدمين لأنها وإن قبلت القسمة لكنها لا تقتضيها ، نعم إذا تسومح فى معنى الاقتضاء كانت خارجة واحتيج إلى زيادة قيد لإدخالها كما صنع المتأخرون حيث عدلوا إلى تعريفهم وزادوا قيد اقتضاء أوليا لإدخال العلم المتعلق بالأشياء المقتضية للقسمة واللاقسمة ، وأما العلم المتعلق بالأشياء البسيطة فداخل فى تعريف المصنف وتعريف المتقدمين بدون احتياج إلى قيد بذاته وفى تعريف المتأخرين بقولهم اقتضاء أوليا ، والوحدة والنقطة إن قلنا إنهما من الأمور الاعتبارية فلا ورود لهما وإن قلنا إنهما وجوديان ومن مقولة الكيف فداخلان فى تعريفى المصنف والمتقدّمين خارجان من تعريف المتأخرين ، وبالعكس إذا قيل إنهما ليستا من مقولة الكيف . وأما الإيراد من جهة النسبة فقد أشار إليه بقوله لا يقال من الكيفيات الخ (قوله ولا ترد النقطة الخ) يعنى على تقدير وجودهما يصدق عليهما تعريف الكيف فإنهما عرض غير قابل للقسمة والنسبة مع أنهما غير كيف فالتعريف غير مانع :

والجواب أنهما عدميان ، أى من الأمور المعدومة فى الخارج وإن كانتا من الأمور الاعتبارية إذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم كما أوضحنا الكلام عليه فى المنحة (قوله ومن جعلهما من الأعراض) أى ولم يجعلهما من الكيف وإلا فلا حاجة للرسم المذكور مع طوله كما سيأتى (قوله رسم الكيف بأنه عرض الخ) عبارة المواقف هكذا : عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير اه :

قال الشارح : وقد ذكر بعضهم موضع القيد الأخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصوّر غيره اه (قوله على تعقل الغير) المراد به الأمر الخارج عنه لا مايشمل الداخل فيه ، فدخلت الكيفيات المركبة فإنه لا يتوقف تعقلها على تعقل أمر خارج عنها وإن كان المركب يتوقف تعقله على تعقل أجزائه وكل جزء مغاير له لكنه ليس خارجا عنه (قوله فخرج بالقيد الخ) أى لتوقف تعقلها على تعقل غيرها فإن الأين مثلا حصول الجسم فى المكان أى الحصول المنسوب إلى المكان وهذا لأخذ النسبة فيه يتوقف تعقله على تعقل الغير وهو المكان :

قال بعض المحققين : وهذا إنما يظهر إذا قلنا بدخول النسبة فى ذاتها وجعلها جزءا من حقيقتها ، وأما إذا كانت

والوحدة والأوّلية لإدخال مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة وعدمها : لايقال من الكيفيات مايتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة . لأنا نقول ليس هذا بتوقف وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستلزم تصوّر متعلق له بخلاف النسبيات فإنها لاتتصوّر إلا بعد تصوّر المنسوب والمنسوب إليه ، وبالجملة المعنيّ بالكيفية ماذكر فلو كان شيء مما يعدّ فى الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية .

وأقسام الكيف أربعة :

عارضة لها وأن الأين مثلا هو الحصول المنسوب إلى المكان ، والمنسوب وصف عارض فتكون النسبة عارضة له فلا يظهر لأن تصور المعروض لايتوقف على تصور العارض ، ولهذا عدل فى المواقف إلى التعبير بقوله ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير وإن كانت النسبة خارجة عن مفهومها وذاتها بخلاف الكيفيات فإن معانيها ليست فى نفسها مقيسة إلى غيرها لأنها لاتقتضى فى ذاتها النسبة وإن كانت تعرض لها النسبة ، فإن العلم مثلا فى ذاته لايعقل مقيسا إلى المعلوم لأنه لايقتضى بذاته النسبة إليه وإن كانت تعرض له ، وفرق بين عارض الشيء ومقتضاه والأول قد يكون معه تصور المعروض والثانى لايكون إلا به ، ولعل المراد بقولهم وجعلها جزءا من حقيقتها : أى من مفهومها وإلا فالمقولات بسيطة لاتركب فيها ، نعم رسومها قد تكون مفهومات مركبة مما هو كالجنس والفصل وقد تكون مفهومات مقيدة ، ولكن المنصوص أن مقولة الإضافة نفس النسبة وبقية الأعراض النسبية منها ماهو هيئة ذات نسبة كالملك والوضع ومنها ماهو غير ذلك كالأين والفعل والانفعال .

وكتب عبد الحكيم على قول السيد : فإن الأعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور أمور أخر ، مانصه : هذا على تقدير كون النسبة ذاتيا لها ظاهر وأما على تقدير عروضها لها فلا لأن تصور المعروض لايتوقف على تصور العارض ، ولأجل هذا عدل عنه : أى صاحب المواقف إلى قوله : ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير اهـ وسيأتى إيضاحه فى مبحث الأين (قوله لإدخال مثل العلم بالمعلومات الخ) قد علمت أن الكيفيات العارضة للكميات أو لمحلها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كلها خارجة بهذا القيد وفيه أنه لااقتضاء ههنا وإنما هو قبول القسمة التبعية ، والعلم المتعلق بمعلومين لااقتضاء فيه لابالأصالة وهو ظاهر ولا بالتبع إذ لااقتضاء فى المعلومين للقسمة وإن اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فإنه لبساطته يقتضى اللاقسمة والعلم مطابق له فيكون مقتضيا لها بالتبع ، ولأجل ذلك جعل الإمام في المباحث المشرقية والكاتبى فى الملخص والشارح فى حواشى شرح التجريد هذا القيد أعنى اقتضاء أوليا متعلقا بيقتضى اللاقسمة فقط اهـ عبد الحكيم على المواقف (قوله لا يقال من الكيفيات الخ) إيراد على تعريف المتأخرين من جهة النسبة ، ومثله يقال فى تعريف المصنف وتعريف المتقدّمين لأن كلا من العلم والقدرة له انتساب إلى المعلوم والمقدور ، ويجاب عنه بمايناسب منطوق كل من التعريفين (قوله ليس هذا بتوقف) لأنا نعنى به التوقف على جهة المعلولية بحيث يكون تصورها معلولا لتصور متعلقها وهنا ليس كذلك (قوله بمعنى أن تصور الخ) فهى موجبة لتصورات متعلقاتها فالعلم مثلا يتصوّر أوّلا وتصوره مستتبع لتصور متعلقه بخلاف الأمور النسبية فإن تصورها موقوف على تصوّر متعلقها ، لكن يرد عليه الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم . ويمكن أن يقال المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لامجرد الترتيب والحصول به وهذه يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم أخر فتأمل (قوله وأقسام الكيف أربعة) فى المواقف وشرحه : ومأخذ الحصر فى هذه الأربعة هو الاستقراء ، ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفى والإثبات فذكر وجوها : منها أن الكيف إما أن يختص بالكم أولا ، وهذا إما محسوس بإحدى الحواس الظاهرة أولا ، وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال ، وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية ، قلنا : ولم قلتم إن الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية

كيفيات محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة والبرودة المدركين باللمس ، وكالألوان والأضواء المدركين بالبصر ؛

النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس ؛ غايته أنا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعوّل عليه أولا حذفا لمؤنة الترديد اه ؛

وكتب عبد الحكيم على قوله : حذفا لمؤنة الترديد ، مانصه : لا مؤنة لأن المقصود بالترديد ضبط الأقسام وسهولة الاستقراء ، فإن القسم المرسل يحتاج إلى الاستقراء دون غيره (قوله محسوسة بإحدى الحواس الخمس) وأنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمسة الظاهرة (قوله كالحرارة والبرودة) الحرارة : كيفية فعلية تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره محركة لماتكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه تفريق المختلفات وجمع المتماثلات ، وتنقسم إلى غريزية موجودة فى أبدان الحيوانات ،وكوكبية فائضة من الأجرام السماوية المضيئة ،ونارية وهى أنواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها . والبرودة : قيل عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا ويبطله أنها محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة ، بل الحق أنها كيفية وجودية مضادة للحرارة من شأنها أن تجمع المتشاكلات وغيرها (قوله المدركين باللمس) قدم الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات : أى أقدمها وأظهرها فى المحسوسية لوجهين كما قال شارح المواقف : أحدهما عموم القوّة اللامسة إذ لا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر المشاعر فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الأربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر ؛ والثانى أن الأجسام العنصرية لاتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه أن الإبصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الألوان لئلا تشغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ماينبغى ، والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم ، والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها ، والسمع يتوقف على مايحمل الصوت إليه فلابدّ أن يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لاحاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات ،وكما سميت الملموسات أوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الأربع أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الأربعة ، والرطوبة كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه ، واليبوسة مقابلة لها فهى كيفية تقتضى عسر الالتصاق والانفصال ، ومن الكيفيات الملموسات الاعتماد المسمى عند الحكماء بالميل وهو مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما ؛

وقداختلف فيه المتكلمون فنفاه الأستاذ أبو إسحاق وأتباعه وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضى وقالوا : إن وجوده ضرورى فإن من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا إلى جهة السفل ، ومن وضع يده على زق منفوخ مسكن تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو فمنعه مكابرة للحس وهو ظاهر ؛

واختلف فى الصلابة واللين هل هما من الكيفيات الملموسة أو الاستعدادية ، وفى الملامسة والخشونة هل هما من مقولة الوضع أو من الكيفيات الملموسة ؟ قال عبد الحكيم : والمشهور أن الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين ، والتحقيق أن الأربعة الأخيرة ليست منها (قوله وكالألوان والأضواء) اللون كيفية يتوقف إبصارها على غيرها ، وأما الضوء فهو كيفية لا يتوقف إبصارها على غيرها ،وقيل هو اللون وقيل جسم لطيف والأوّل هو المعول عليه ؛

واعلم أن الألوان والأضواء هى المبصرات بالذات وأما ماعداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب

وكالأصوات والحروف المدركين بالسمع ، وكالروائح المدركة بالشمّ ، وكالمذوقات ؛
وما كان من المحسوسات راسخا كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر يسمى انفعاليات لانفعال الحواسّ عنها أولا ،

والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء إلى غير ذلك فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما : واختلفوا فى الأطراف أعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى أيضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة .

فإن قلت : المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شىء آخر بخلاف اللون فإنه إنما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا أوّلا وبالذات .

قلت : معنى المرئى بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشىء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشىء آخر متعلق بالشىء الأوّل فيكون الشىء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والأوّل مرئيا بالذات وأوّلا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ، ونحن إذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان إحداهما متعلقة بالضوء أوّلا وبالذات والأخرى متعلقة باللون كذلك وإن كانت هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى ، ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما فإنه لايتعلق بشىء منها رؤية ابتداء ، بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ، ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ، ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون انظر شرح المواقف (قوله وكالأصوات) فى المواقف وشرحه : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لالتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيداعنها كالمرئى ، فالإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحداً بعينه يتموّج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوّة السامعة ، بل بمعنى أن مايجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموّج ويتكيف بالصوت أيضا ، وهكذا إلى أن يتموجّ ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه الحاسة ومنه الصدى وهو الصوت المسموع بعد الصوت الأوّل فإن الهواء المتموج الحامل للصوت إذا صادم جبلا أو جسما أملس كجدار ورجع بهيئته كالكرة المرمية إلى الحائط رجع القهقرى فيحدث فى الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالأول وهو الصدى (قوله والحروف) الحروف هى الكيفيات العارضة للأصوات ، وتنقسم إلى مصوتة وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإلى صامتة وهى ماسواها ، وإلى زمانية وغير زمانية انظر بيانه فى المواقف وشرحه (قوله وكالروائح المدركة بالشم) قال فى شرح الطوالع : لا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منتنة ، وسبب الإحساس بها وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم ، وقيل يتحلل من ذى الرائحة أجزاء لطيفة يحملها الهواء إلى الخيشوم وهو بعيد ، فإن المسك اليسير يستحيل أن يتحلل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشاراً فى مواضع كثيرة أفاده المحشى فى وسطاه (قوله وكالمذوقات) المدركة بالقوّة الذائقة وهى المطعومات وأصولها أى بسائطها تسعة باعتبار القابل والفاعل فإن الطعم له جسم حامل له وهو إما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة والكثافة ، وله فاعل وهو إما الحرارة أو البرودة أو متوسط بينهما ، فالحرارة تفعل فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة ، والبرودة تفعل فى الكثيف العفوصة وفى اللطيف الحموضة وفى المعتدل القبض ، والكيفية المتوسطة تفعل فى الكثيف الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى المعتدل التفاهة التى هى عدم الطعم أو ما لايحس به من الطعم كالنحاس لشدّة كثافته لا ينحل منه شىء يذاق ، وقد يجتمع فى جسم طعمان أو أكثر كالمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان (قوله وما كان من المحسوسات راسخا الخ) أى ثابتا فى موضوعه يعسر زواله عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل

وما كان منها غير راسخ كحمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين :

وكيفيات نفسانية : أى مختصة بذوات الأنفس كالحياة والصحة والإدراك وكالقدرة والإرادة ، وهى إن كانت غير راسخة تسمى حالا وإلا سميت ملكة كالكتابة فإنها فى ابتدائها حال فإذا استحكمت صارت ملكة :

يسمى انفعاليات نسبة إلى الانفعال إما لانفعال الحاسة عنها أو لكونها تابعة للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كحلاوة العسل فإنها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته ، أو بنوعها كحرارة النار فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط لايتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التى هى نوعها فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما . ولما كان القسم الأول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب إليه ، وسمى القسم الثانى انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين له لأنه لسرعة زواله أشبه الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة انظر المواقف وشرحه (قوله مختصة بذوات الأنفس) فى شرح المواقف : ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد ؛ وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابتة للواجب والمجردات فتدبر (قوله كالحياة والصحة) الحياة قوة تتبع اعتدال النوع أى مزاجه المخصوص ويفيض منها سائر القوى فهى غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية وغير الروح الحيوانى والإنسان وغير الحرارة والدم وهى فى الجسم كضوء السراج فى البيت . والصحة ملكة تصدر عنها الأفعال السليمة وربما تخص بالحيوان أو بالإنسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الإنسان الخ كما وقع فى كلام ابن سينا (قوله والإدراك) فى شرح الطوالع : الادراك غنى عن التعريف لأنه من الوجدانيات الحاصلة بأنفسها عند النفس وحصول نفس حقيقة الشىء أقوى فى التصور من حصول صورته ومثاله فلذا كانت الصفات النفسية والوجدانيات أقوى فى التصور من الأمور الخارجة عن النفس ، فإن تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الأمور الخارجة عن النفس بحصول مثلها ، ثم قال : وقال الشيخ فى الإشارات : إدراك الشىء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهد بها ما به يدرك اه وهو معنى قولهم هو حصول صورة الشىء فى الذهن فعلى هذا العلم من مقولة الكيف وسيأتى مافيه اه محشى (قوله وهى إن كانت غير راسخة الخ) الاختلاف بين الحال والملكة كما فى المواقف وشرحه بعارض مفارق وهو الرسوخ وعدمه لا بفصل فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج ، ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون فى ابتداء حصولها حالا وإذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هى بعينها ملكة ، كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا . قالوا وكل ملكة فإنها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة ، وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر ، فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه اه .

وفى الشفا : وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال بأعراض لابفصول داخلة فى طبيعة الشىء ، وأيضا لايجب أن يكون بين الحال والملكة اثنينية مابين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنينية مابين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصا غير الرجل فى ذاته وإن كان غيرا بالاعتبار ، فإن الشىء

وكيفيات استعدادية : أى مقتضية استعدادا وتهيؤا لقبول أثر ما بسهولة كاللين وتسمى ضعفا ولا قوة ، أو للدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية .

وكيفيات مختصة بالكميات : كالمثلثية وكالزوجية .

وأشرت بقولى (ارتسم) إلى أن هذه الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقى كما مر و (أين) وهو (حصول الجسم) أى الطبيعى وهو لغة كل شخص مدرك كما قاله ابن دريد :

الذى هو حال ما ابتدى بخلق أو بصنع لم يستقر بعد فى النفس إذا تمرن عليه وانطبع طباعا يشتد إزالته فيكون الشىء الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة اه .

والكلام فى الملكة المكتسبة على ما فى الشفاء ، فلا يرد أن الملكات الخلقية كعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ملكات ولم تكن حالا (قوله وكيفيات استعدادية الخ) وأما قوة الفعل كالقوة على المصارعة مثلا فليست من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثا ، فإن المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الأعضاء لئلا يتأثر بسرعة وبالقدرة على هذا الفعل ، وشىء من هذه الثلاثة ليس من هذا الجنس الذى هو الكيفية الاستعدادية لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر ، وتقدم أن المتكلمين لا يثبتون من أنواع الكيف إلا الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسية على خلاف فى بعض أمثلتهما ، وإن أريد بها الاستعداد نحو الدفع فهى من النوع الثانى فتدبر (قوله كالمثلثية والزوجية) الأولى عارضة للكم المتصل والثانية للكم المنفصل :

وفى المواقف وشرحه : الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم أما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية العارضين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد والمتصلة كالتثليث والتربيع والتخميس والتسديس وغيرها من الهيئات العارضة للسطوح ، وأما مع غيرها كالخلقة فإنها مجموع شكل وهو عارض للكم مع اعتبار لون فهى عارضة للكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء (قوله أين حصول الجسم الخ) وقد عرفوه أيضا بأنه هيئة تعرض للجسم بواسطة حصوله فى المكان ولكن فى ثبوت أمر وراء الحصول تردد كما قال عبد الحكيم . والحق أن هذه الهيئة اعتبارية والموجود خارجا إنما هو الجسم والمكان والكون فيه على ما سيأتى (قوله أى الطبيعى) أى المنسوب للطبيعة والطبيعة والصورة النوعية والقوة واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فتسمى صورة نوعية لتحصيل النوع بها وطبيعية باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون وقوة باعتبار تأثيرها فى الغير ، وأما الجسم التعليمى فحصوله فى المكان إنما هو بالتبع لحصول الجسم الطبيعى لأنه عرض قائم به تابع له فى التحيز .

وفى المحشى : واعلم أن الجسم يطلق على الطبيعى والتعليمى بالاشتراك اللفظى كما نص عليه القاضى مير ، ولهذا احتاج المصنف لتقييده بالطبيعى فقال : أى الطبيعى إلا أنه يرد عليه مؤاخذة وهى استعمال اللفظ المشترك فى التعريف وجوابه تجويز ذلك مع القرينة وهى هنا لفظ حصول فإن الحصول فى المكان من لوازم الطبيعى لكونه جوهرا اه وفيه أن الحصول فى المكان الذى هو من لوازم الطبيعى إنما هو الحصول بالذات ، وأما الحصول بالتبع أو مطلق الحصول فى المكان فليس من لوازمه ، فالأولى أن يقال إن الجسم إذا أطلق ينصرف إلى الطبيعى (قوله وهو لغة كل شخص الخ) عبارة اللسان الجسم جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق . أبو زيد الجسم الجسد وجسد جسم الإنسان ، ولا يقال لغيره من الأجسام المتغذية

والجسم وهو مجمع البدن والأعضاء من الحيوانات كما فى المصباح ، وقد كثر الخلاف فى حقيقته اصطلاحا ؛ فذهب المحققون من المتكلمين إلى أنه الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة ، فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما . وذهب المعتزلة إلى أنه الجسم الطويل العريض العميق . وذهب الفلاسفة إلى أنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر فإن كان قائما عليه أى غير مائل إلى أحد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين وتسميان قائمتين ، وإن كان مائلا كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة والأخرى كبرى وتسمى منفرجة

ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض والجسد البدن تقول منه تجسد كما تقول من الجسم تجسم ابن سيده ، وقد يقال للملائكة والجن جسد غيره وكل خاق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد ، وكان عجل بنى إسرائيل جسدا يصيح لا يأكل ولا يشرب ، وكذا طبيعة الجن ، وبدن الإنسان جسده والبدن من الجسد ماسوى الرأس والشوى (قوله وقد كثر الخلاف فى حقيقته) أى مع أن الحكم بوجوده ضرورى لأنه محسوس من جهة أعراضه معقول من جهة ذاته ، ولعل منشأ الخلاف عند القائلين بالجزء تحقيق معنى الجسامة فى مسمى الجسم هل يكتفى فيها بمجرد التركيب ولو من جزءين أو لابدّ من تركيب خاص ؟ وأما عند الفلاسفة فلأن الجسم مركب من الهيولى والصورة فهو قابل للقسمة فى جهاته الثلاث (قوله الجوهر القابل للانقسام) سواء كان انقساما فعليا أو وهميا ومعلوم أن القابل عندهم لا يجب بقاؤه مع المقبول ولا هيولى ولا صورة عندهم أيضا (قوله لا كل واحد منهما) كما ذهب إليه القاضى معللا بأن التأليف عرض لا يقوم بجزءين لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب أن يقوم بكل واحد من الجزين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد ، وفيه أنا لانسلم كون التأليف عرضا بل هو أمر اعتبارى أو أن مجموع الجزءين باعتبار كونه مجموعا صار واحدا بالوحدة الاتصالية ، فقيام التأليف به لا من حيث كونه كثيرا بل كونه واحدا فتدبر (قوله الطويل الخ) الطول له معان : منها أنه الامتداد المفروض أولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا ، والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا ، والكل من قبيل الجواهر أو أمور اعتبارية عند هؤلاء ، فالجسم عندهم امتداد جوهرى يقبل القسمة فى جهاته الثلاثة أى قسمة كانت إذ لا هيولى عندهم ولا كم متصلا أو منفصلا حتى يراد قسمة فعلية أو وهمية ، ومن عرفه بأنه جوهر قابل للقسمة فى الجهات الثلاث إن كان ممن يقول بالجزء كان تعريفه بمعنى ما للمعتزلة وإن كان من الفلاسفة رجع إلى قولهم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، وقد عرفت أن القبول فى الاصطلاح هو الاتصاف الذى يجب فيه بقاء القابل مع المقبول وإن شئت أردت منه مطلق الطريان ، وعرفت أيضا أن الانقسام له معان ثلاثة ، وأن القابل بالذات للقسمة الوهمية هو الكم وللقسمة الفعلية هو الهيولى بإعداد الكم لها وما عدا ذلك قابل بالتبع (قوله الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة الخ) قيل هذا حدّ تام للجسم : وأورد عليه أنه إن أريد بالقابل مفهومه القائم بالذات فهو عرض فلا يكون فصلا ذاتيا للجسم ، وإن أريد ماصدق عليه من ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله أو من أفراده فلا شك أنها ليست فصولا له . وأجيب بأن الفصل فى مثل هذا هو خصوصية الأمر الذى هو هنا قابل للأبعاد وتلك الخصوصية متحدّة بجنسه فى الخارج . ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية إلا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل أقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها إذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالإرادة على ماهو المشهور فى كلامهم ، فالفصل فى الحقيقة ماصدق عليه مفهوم القابل من تلك الخصوصية أى الأمر الخاص لا مفهوم القابل ولا ماصدق عليه من ذات الجسم أو أفراده . وبقى ههنا شىء وهو أنه إذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدّا حقيقيا أولا أفاده السيد .

فإذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه فى أى جهة شئنا بحيث يحصل أربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كلّ من الأوّلين أربع قوائم حصل تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة ، وهذا القيد لتحقيق أن المعتبر فى الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان هو قابلا لأبعاد أكثر من ذلك أفاد ذلك كله فى شرح المقاصد (فى المكان) أى فى الحيز الذى يخصه ويكون مملوءا به ويسمى هذا أينا حقيقيا . وعرّفوه أيضا بأنه هيئة

وكتب عبد الحكيم على قوله : وهو أنه إذا أقيم الخ ، مانصه : التحقيق أنه إذا اعتبر نفس مفهوم القابل فى التعريف لايكون حدّا حقيقيا ، وإن جعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الخصوصية كان حدّا حقيقيا اه وهذا معنى ما اشتهر من أن فصول الماهيات الحقيقية غير معروفة ، وأن مايذكر فى الحدود من الفصول إنما هو أقرب اللوازم إلى الماهية وما وراءه يعتبر من الخواص ، وحينئذ لا تؤخذ تلك اللوازم فى الحدود إلا بالاعتبار الثانى تمييزا بينها وبين الرسوم فتدبر (قوله فإذا فرضنا فى الجسم بعدا الخ) البعـد هو الامتداد بين النهايتين خطا أو سطحا أو جسما تعليميا ، والخط بالفعل ليس لازما للجسم الطبيعى لا لماهيته ولا لوجوده كما فى الكرة والسطح وإن كان لازما لوجوده فليس لازما لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناه فى جميع الجوانب ولكن البرهان قام على وجوب تناهى الأبعاد فالتقاطع على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودا فى الجسم بالفعل كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين ، وإن كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها ، فلذلك قيل هو القابل للأبعاد الثلاث أو مايمكن فرضها فيه دون أن يقال مثلا ذو الأبعاد الثلاث فتدبر (قوله بحيث يحصل منه بالنسبة الخ) وذلك لأن البعد الأوّل إذا فرض على هيئته خط هكذا — والثانى قام عليه وقاطعه هكذا + حصل أربع زوايا قوائم إن قام الثانى على الأوّل وقاطعه عمودا عليه ، واثنتان حادّتان واثنتان منفرجتان إن قام عليه غير عمود بأن كان مائلا عليه هكذا × ثم إن قام ثالث عليهما بأن غرز كهيئة الرمح فى نقطة التقاطع التى بين الخطين الأوّلين ، ولايمكن تصويره فى نقوش الكتابة وسطح الورق بل إنما يظهر فى الأجسام المحسوسة حصل من نسبته إلى الأول أربع زوايا مطلقا ومن نسبته إلى الثانى كذلك ، والزاوية هى التقعير الذى يحدث من تلاقى خطين على غير استقامة فإذا لاقى خط خطا على استقامة هكذا —— يعنى فى جهة واحدة لا يحدث من تلاقيهما زاوية ، وإن لاقاه بغير ذلك حدثت زاوية قائمة إن قام عمودا على طرفه هكذا لـ ومنفرجة إن قام مائلا عنه هكذا \ وحادّة إن قام مائلا عليه هكذا ＜ واختلف فى الزاوية هل هى من مقولة الكيف وعليه فهى الهيئة العارضة للسطح المحاط بخطين تلاقى أحد طرفيهما دون الآخر ، أو من مقولة الكم وعليه فهى السطح المحاط بخطين كذلك ، أو ليست من مقولة أصلا وعليه فهى نقطة تلاقى الخطين المذكورين ، وتقدير القائمة بتسعين درجة والحادّة بأقل من تسعين والمنفرجة بأزيد منها إنما يظهر على القول بأنها من مقولة الكم ، وأما على القولين الأخيرين فباعتبار تعلقهما بالسطح المذكور فتدبر (قوله أى فى الحيز الخ) قيل مرادف للمكان عند الحكماء وقيل أعمّ لشموله وضع الفلك الأعظم كما سيأتى ، وعند المتكلمين قيل مغاير له كما نقله المحشى عن بعضهم ، وسيأتى التصريح فى الشارح بخلافه (قوله هيئة الخ) وهى مغايرة للحصول والنسبة الآتية فإن الجسم إذا حصل فى المكان تحقق هناك نسبة بين الجسم والمكان بسببها يتصف الجسم بأنه متمكن فى ذلك المكان ومتهيئ بهيئة مخصوصة ، فاتصافه بالتمكن والهيئة مترتب على نسبته إلى المكان اللازمة لحصوله فيه وحينئذ لاتكون الهيئة نفس الحصول ولا نفس النسبة المذكورة . قالوا : لو كان الأين نفس النسبة لكان مطلق النسبة جنسا له فلا يكون جنسا عاليا بل يكون نوعا مندرجا تحت مطلق النسبة كباقى الأعراض النسبية فلا تكون أجناسا عالية وانحصرت المقولات فى أربعة .

تحصل للجسم بالنسبة إلى المكان وليس هو نفس النسبة إلى المكان بل النسبة إليه من لوازمه إذ كون الشيء فى مكان يلزمه ماذكر كما فى شرح التجريد ، ويطلق الأين مجازا على حصول الجسم فيما ليس حقيقيا من أمكنة مثل الدار والبلد لوقوع كل منهما فى جواب أين : والمتكلمون يعبرون عن الأين بالكون ويعترفون بوجوده وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية ويحصرونه

وفى عبد الحكيم على المواقف قالوا : إن الأين هو الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز لكن فى ثبوت أمر وراء الحصول تردد اه :

ونقل العلامة حسن جلبى عن المباحث المشرقية مانصه : زعم بعضهم أن الأين ليس عبارة عن حصول الجسم فى مكان بل عن هيئة تتمّ بالنسبة إلى المكان وهذا ضعيف لأن تلك الهيئة إما أن تكون أمرا نسبيا وإما أن لاتكون فإن لم تكن أمرا نسبيا ،وقد بينا فى حصر عدد المقولات أن الأعراض التى لاتكون نسبية فهى إما كميات أو كيفيات فيلزم أن يكون الأين إما كيفا أو كما وهو باطل ، وأما إن كان أمرا نسبيا فتلك النسبة ليست إلى شىء آخر بل هى النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب ، وأيضا النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معلوم ، فمن ادّعى أمرا آخر فلابدّ أن يفيد تصوّره ثم يقيم الحجة على ثبوته اه (قوله وليس هو نفس النسبة إلى المكان) مرتبط بكل من التعريفين : أى ليس الأين نفس النسبة مطلقا بل هو الحصول أو الهيئة على ما تقدّم (قوله بل النسبة إليه من لوازمه) وهو الصحيح الذى عدل إليه صاحب المواقف .

وفى شرح الطوالع : الأين هو حصول الجسم فى المكان ومفهومه إنما يتمّ بنسبة الجسم إلى المكان الذى هو فيه فإن نسبته إلى المكان من لوازمه لا أنه نفس النسبة إلى المكان اه وهذا الإضراب مع التعليل بعده إنمايناسب تعريف الأين بالحصول دون الهيئة لما علمت أن النسبة سبب فى اتصاف الجسم بأنه متمكن فى المكان ومتهيئ بالهيئة المخصوصة فالهيئة تابعة للنسبة التابعة للحصول (قوله والمتكلمون يعبرون عن الأين بالكون) أى يسمونه بذلك والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان فقط ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون ، وزعم قوم منهم وهم مثبتو الأحوال أن حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر وسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة فى الحصول بالكون ، فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته ، وانظر ماله وما عليه فى شرح المواقف (قوله ويعترفون بوجوده) قالوا : إنه ضرورى بشهادة الحسّ وأنواعه الأربعة راجعة إلى الكون الذى هو نوع واحد فى الحقيقة والمميزات أمور اعتبارية لامقول حقيقية فنوعه نحو كونه مسبوقا بكون آخر وإمكان تخلل ثالث وعدمه ،فإن هذه أمور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج ولا توجب اختلافا فى الماهية إذ الكون الواحد بالشخص قد يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر كذا فى المواقف وشرحه (قوله وإن أنكرو وجود سائر الأعراض النسبية) محتجين بأنها لو وجدت لحصلت فى محالها وحصولها فيها نسبة وتلك النسبة أيضا فى المحلّ وحصولها فيه غيرها وهكذا حتى يلزم التسلسل ، واحتج الحكماء على وجودها بأنها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار ككون السماء فوق الأرض فهى من الخارجيات وليست أعداما لأنها تحصل بعد أن لم تكن ، فالشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا بالقياس إلى غيره فتكون موجودة مغايرة له ، ولا يخفاك ضعف كلّ من الدليلين (قوله ويحصرونه الخ) حاصل ما فى الشارح أن المتكلمين ادّعوا حصر الكون فى أربعة أمور : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وبينوا وجه الحصر أولا بما يفيد أن كلامن

فى أربعة أنواع ، الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ،لأن حصول الجوهر فى الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا ، وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع ، وهو لايتصور إلا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعد حتى تنتهى غاية القرب

الحركة والسكون بسيط وأنه حصول واحد مشروط بسبق حصول آخر فورد على تعريف الحركة المأخوذ من هذا الحصر جزئية هى حركة باتفاق ومع ذلك لايشملها التعريف المذكور فهو غير جامع ويلزمه أن طريق الحصر غير تام وأما نفس الحصر أى دعوى أن السكون منحصر فى الأنواع الأربعة فصحيح لاعتراف المورد بأن مادّة النقض المذكورة من قبيل الحركة وهذا ما أشار إليه بقوله : فإن قيل إذا اعتبر الخ. وحاصل الجواب : أن الحصول الأوّل فى الحيز الثانى الذى هو معنى الحركة له اعتباران يشمل بأحدهما صورة النقض المذكورة فالتعريف جامع وطريق الحصر تام ، ثم أشار إلى إيراد آخر على دعوى الحصر بقوله وذهب بعضهم الخ ، وهو أن السكون لا ينحصر فى أربعة بل هناك صورة خامسة وهى السكون فى أوّل زمان الحدوث فإنه ليس حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا ويلزمه أن طريق الحصر باطلة ، وأما تعريف كل من الحركة والسكون المأخوذ من تلك الطريقة فصحيح لاعتراف المورد بأن هذه الصورة ليست حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا .

والجواب بأن تلك الصورة من قبيل السكون وإن صحح دعوى الحصر إلا أنه يؤدّى إلى القدح فى التعريف وطريق الحصر بأنهما غير تامّين إذ لايشملان هذه الصورة الموردة فلابدّ من العدول عن تلك الطريقة المذكورة إلى طريقة أخرى أشار إليها بقوله فالأولى الخ لتتمّ الأمور الثلاثة الحصر وطريقه والتعريف المأخوذ منه ، إلا أن تمامها مبنىّ على أمر وهو عدم اشتراط اللبث فى السكون وهو مخالف للغة والعرف فالأقرب اشتراطه كما تفيده الطريقة الأولى وإن ورد عليها النقض المذكور ، فتحصل أن الطريقة الأولى وإن وافقت اللغة والعرف لابتنائها على اشتراط اللبث فى السكون إلا أنها قاصرة ، والطريقة الثانية وإن شملت جميع أقسام الأين إلا أنها مخالفة لمقتضى العرف واللغة ، وكل من الطريقتين لا يناسب قولهم الحركة والسكون زمانيتان لأن المتبادر من كلامهم أنهما زمانيتان بالذات بمعنى أنهما يقعان فى زمان بذاتهما فيكونان ممتدّين مركبين من أكوان تنطبق على الزمان الممتد أو هما كون واحد مستمر آنين فأكثر فى مكان أو مكانين فأكثر ، وعلى ماذكر فى هاتين الطريقتين من أن كلا منهما حصول واحد بسيط لايكونان زمانيين إلا باعتبار شرطهما وهو سبق الحصول فى حيز آخر أو فى ذلك الحيز . هذا ما أشار إليه بقوله لكن الخ ، وبالضرورة يرد عليه ماورد على القول بالبساطة .

هذا ترتيب الشارح المأخوذ من عبارة المقاصد، وقد علق المحشى على قول الشارح لكن الأقرب الخ ما يفيد أن للمتكلمين فى تعريف الحركة والسكون طريقين وأن ذلك مأخوذ من عبارة المقاصد وأن الاستدراك إنما يحسن بعد ذكره وتورك بذلك على الشارح، وفيه أن مجرد بيان الطريقتين لا يظهر منه وجه الأقربية وأن حذف الشارح لماذكر وذكره الاستدراك بعد ماتقدّم الذى انبنى على عدم اشتراط اللبث وهو مخالف للظاهر لا ضير فيه . هذا مجمل ما أفاده الشارح وسيأتى تفصيله (قوله فى أربعة أنواع) قد علمت أنها أنواع اعتبارية وأنها غير متقابلة بالذات خصوصا نوعى الاجتماع والافتراق مع نوعى الحركة والسكون فإن كون الاجتماع مثلا قد يكون معه كون الحركة أو السكون (قوله إما أن يعتبر الخ) يشير إلى أن تنويع حصول الجوهر فى الحيز إلى أنواعه الأربعة فى قوّة تقسيمين أحدهما بالذات وهو تقسيمه إلى الحركة والسكون والآخر بالعرض وهو تقسيمه إلى الاجتماع والافتراق ، ولذلك صحّ أن يعرض كل من الاجتماع والافتراق لنوعى الحركة والسكون وكان التقسيم الأوّل حاصرا لمطلق السكون فى نوعيه دون التقسيم الثانى فتدبر (قوله فهو الافتراق الخ) فالافتراق حصول الجوهر

إلى المجاورة التى هى الاجتماع وتسمى المماسة أيضا ، وعلى الثانى إن كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وإن كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا

فى الحيز منسوبا إلى جوهر آخر بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث والاجتماع هو الحصول فى الحيز كذلك بحيث لا يمكن أن يتوسطهما ثالث ، وكلاهما أمر وجودى قائم بالجسم بمعنى أن الاجتماع مثلا قائم بكل من الجوهرين بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر واحد قائم بهما معا لما تقدم من أن العرض الواحد الشخصى لا يقوم بشيئين بل الجوهران المجتمعان أو المفترقان كل منهما له اجتماع بالآخر أو افتراق عنه قائم به فهناك اجتماعان أو افتراقان متحدان بالماهية مختلفان بالهوية (قوله فهو الحركة) عرفها الأقدمون من الحكماء بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجا احترازاً عن خروج الصورة النارية إلى الهوائية فإنه دفعى فلا يسمى حركة بل كونا وفساداً . وقسموها إلى حركة فى الكم كالنمو والذبول وحركة فى الكيف كالتسخن والتبرد وحركة فى الوضع أى على الاستدارة وهى تبدل أجزاء المتحرك وأوضاعه دون أحيازه وحركة فى الأين ؛ ومعنى وقوع الحركة فى المقولة هو أن الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف أو من فرد إلى فرد فالمقولة مسافة الحركة . هذا هو الظاهر من الظرفية وعرفها المتأخرون منهم بأنها كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر ممكن للجسم تكون فيه بالقوة ثم تخرج إلى الفعل فيتكمل بها الجسم : أى يخرج من القوة إلى الفعل ، فإن الكمال هو الأمر الحاصل للشىء بعد أن لم يكن وهو به الحركة التى هى التوجيه والتأدى إلى الغير لكونها تستلزم أمرين : أحدهما مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها ، والثانى أن يكون شىء منها بالقوة دائما فمحلها الموجود بالفعل فى ذاته وصورته مادام متصفا بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس إليها وقوة بالقياس إلى ماهو المقصود منها ؛ فالحركة كمال للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك الكمال وفيما يتأدى إليه ذلك الكمال ، وبقيد الأولية يخرج الكمال الثانى وبقيد الحيثية تخرج الكمالات الأول عن الاطلاق وهى الصورة الجسمية والنوعية فإنهما كمال أول مطلقا انظر بسطه فى المواقف وشرحه .

وتقدم أن الحركة عند الحكماء تطلق بمعنى التوسط وتطلق بمعنى القطع ، والأولى هى الحالة الشخصية التى تقوم بالمتحرك فتقتضى عدم استقراره فى مكان أكثر من آن واحد ، والثانية امتداد موهوم ينطبق على المسافة ويرتسم فى الوهم بواسطة الحركة الأولى كالدائرة المرسومة من الشعلة الجوالة والخط المرسوم من القطرة النازلة (قوله فيكون السكون حصولا الخ) فرع على طريقة الحصر فى التقسيم الثانى تعريف الحركة والسكون تمهيداً لما سيذكره من الخلاف فيهما والمناقشة فى دعوى حصر المقسم وطريقه بالنسبة لكل منهما ، فإن صورتى النقض السابقتين وهما الخروج من الحيز الأول وكون الجوهر أول حدوثه إنما يردان على حصر الكون فى الحركة والسكون ، وذكر الاجتماع والافتراق معهما إنما هو لكونهما مذكورين فى أصل البحث إذ ليس هناك من يخالف فى معنى الاجتماع والافتراق ولا من يدعى حصر مطلق الكون فيهما ، ولذلك قدم صاحب المواقف تعريف الحركة والسكون إلى جانب تقسيمهما وأعقبه بأحد الايرادين للسابقين ، ثم ذكر تقسيم الاجتماع والافتراق حيث قال أنواع الكون أربعة لأن حصوله فى الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا ، والثانى إن كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون ، وإن كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز أول والحركة حصول أول فى حيز ثان . ويرد على الحصر : أى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون كما قال شارحه الحصول فى أول الحدوث فإنه غير مسبوق بكون آخر ، ثم قال : وأما الأول فإن كان بحيث

ثانيا فى حيز أوّل والحركة حصول أوّل فى حيز ثان ، وأوّلية الحيز فى السكون قد لاتكون تحقيقا بل تقديرا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلايحصل فى حيز ثان، وكذا أوّلية الحصول فى الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك فى انقطاع الحركة فلايتحقق له حصول ثان :

فإن قيل : إذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقا .

أجيب : بأن الحصول الأوّل فى الحيز الثانى من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه، ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه :

وذهب بعضهم إلى أن الأكوان

يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع اه (قوله حصولا ثانيا) ثانويته إما بالذات كما هو رأى من يقول بتجدّد الأعراض أو بالعرض والتبع لتجدّد الآنات كما هو رأى من يقول ببقاء الأعراض (قوله وأوليته الخ) جواب عما يرد على تعريف كل من الحركة والسكون بماذكر ومورده التعبير بالأوّل ومنشؤه اقتضاء الأوّل ثانيا (قوله فإن قيل الخ) مبنى هذا الإيراد توهم أن الخروج من الحيز الأوّل أمر مغاير للحصول فيه وغير الحصول فى الحيز الثانى، وأن هناك فاصلا يتحقق فيه الخروج المذكور مغايرا لزمان ومكان الحصولين المذكورين ، والمقصود منه نقض التعريف وإبطال طريق الحصر إذ لا يصدق على الخروج المذكور أنه حصول أوّل فى حيز ثان مع أنهم اتفقوا على أنه حركة كما أنه لايصدق عليه تعريف السكون المأخوذ من هذا الطريق ، بل لايصدق عليه تعريف الحركة والسكون المأخوذ من طريق الحصر على القول بأنهما مركبان من السكونين فى مكانين أو فى مكان، فقوله إذا اعتبر فى الحركة المسبوقية الخ ليس منشأ الإيراد بل بيان لما اعتبر فى طريق الحصر المأخوذ منه تعريف الحركة تمهيدا لقوله مع أنه حركة وكأنه قال إن تعريف الحركة المأخوذ من اعتبار المسبوقية الخ لاينطبق على الخروج المذكور وهذا لاينافى أنه يرد أيضا على تعريفها بمجموع السكونين بل إذا قيل إن الحركة هى الحصول الأوّل فى الحيز ولم يقيد بالثانى المقتضى سبق الحصول فى حيز آخر لورد عليه ماذكر إذ الغرض المتوهم أن الخروج ليس أحد الحصولين (قوله مع أنه حركة وفاقا) سيأتى مافيه (قوله وأجيب بأن الحصول الأول الخ) حاصله أن انتقال الجسم من الحيز الأول شروع فى الحيز الثانى وحصول فيه ، وليس هناك وسط بين الحصولين لا زمانى ولا مكانى كما توهم المورد لتتالى الأحياز فإذا انتقل الجسم من مكانه طالبا لمكان آخر فإنه يحصل فى أحياز متتالية متلاصقة مادام قاطعا للمسافة حتى يستقر :

واعترضه العلامة عبد الحكيم فى حاشية المواقف حيث قال فيه : إن الخروج يستلزم الحصول فى الحيز الثانى وأما عينيتهما فغير صحيحة إذ الإضافة لا تكون عين الحصول فى الحيز الذى هو الأين اه أى فالخروج من مقولة الإضافة الاعتبارية أو أمر اعتبارى عند المتكلمين والحصول الأوّل من مقولة الأين الموجودة عندهم فكيف يقال إنهما متحدان وإن الخروج حركة وفاقا : أى عند أهل هذه الطريقة (قوله وذهب بعضهم الخ) مقابل مذهب الجمهور القائلين بحصر السكون فى الحركة والسكون أو فى الأكوان الأربعة ونسب إلى أبى الهذيل : ففى المواقف وشرحه : ويرد على الحصر أى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون الحصول فى أوّل الحدوث : أى حصول الجوهر فى الحيز أوّل زمان حدوثه فإنه كون غير مسبوق بكون آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة ؛ فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر وقال : الجوهر فى أوّل زمان حدوثه

لاتنحصر فى الأربعة لجواز أن الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق .

وأجيب عنه بأنه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق

كأن لا متحرك ولا ساكن ، وسيأتى عن شارح الطوالع مايفيد أن من فسر الحركة والسكون بما ذكر يقول إن الجسم أوّل حدوثه ليس بساكن ولا متحرك ، ومن فسر السكون بمطلق السكون بحيث يكون مرادفا للأين أدخله فى السكون ؛ وأنت خبير بأن المفسرين للحركة والسكون بما أشار إليه والقائلين بأنهما مجموع الحصولين المشار إليه بقوله لكن الأقرب الخ إن كانوا هم الجمهور فإذا قيل إنهم يجوّزون خلوّ الجسم عن الحركة والسكون كان القائل بعدم الحصر هم الجمهور فينافى قوله أوّلا والمتكلمون يحصرونه فى أربعة أنواع وإن كانوا غير الجمهور وكان المفسر للسكون بمعنى الكون مطلقا هم الجمهور ينافى مايفهم من قوله وحينئذ فالأولى فى طريق الحصر الخ ، فإن الظاهر أنه من قبل الجمهور أى أن الموافق لطريقتهم هو الجواب فإن كون الجسم أوّل حدوثه سكون يناسبه أن يقال إن كان حصولا أوّلا فى حيز ثان فحركة وإلا فسكون ، وهذا ليس تفسيراً للسكون بمعنى الكون مطلقا بل تفسير له بما يقابل الحركة ؛ فإما أن يقال إن هذا تفسير لبعض الجمهور والبعض الآخر يفسره بالكون مطلقا أو أن التفسير بما ذكر لبنائه على أن كون الجسم أوّل حدوثه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى الحيز الأوّل يستلزم أن يكون الحصول الأوّل فى الحيز الثانى الذى هو مدلول الحركة فرداً من أفراد السكون وأن الحركة مجموع سكنات فيكون بهذا الاعتبار مساويا لتفسيره بالكون مطلقا ، وسيأتى له مزيد (قوله لا تنحصر فى الأربعة) قد علمت أنه لا دخل للاجتماع والافتراق فى أصل الإيراد فصاحب هذا المذهب ينبغى أن يردّد القسمة الذاتية بين ثلاثة أنواع ومطلق القسمة بين خمسة (قوله جوهرا فردا الخ) ظاهره أن الخلو عن الأكوان الأربعة لا يتحقق إلا فى هذه الصورة مع أنه إذا خلق الله جسما ولم يخلق معه جوهرا آخر مطلقا فكونه أوّل حدوثه ليس واحدا من الأكوان الأربعة ، ولا عبرة باجتماع أجزائه فى الحيز إنما ينظر فيه للمجموع أو للجوهر الفرد على حدته على أن الكلام فى جواز الخلو وعدمه إنما هو بالنسبة للتقسيم الذاتى إلى حركة وسكون ، وحينئذ لا فرق بين كونه جوهراً فرداً وجسما ولا بين كونه مخلوقا معه آخر أولا فتدبر (قوله وأجيب عنه بأنه سكون) أى أن هذه الصورة واردة على القائلين بالحصر . وأجيب عنها بأنها من قبيل السكون كما نقله صاحب المواقف عن أبى هاشم وأتباعه .

وحاصله أن الكون فى أوّل الحدوث سكون لأن الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخصّ صفاتهما فإذاكان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك ، وعلى هذا لا يتم ماذكروه فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال إن كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة وإلا فسكون فالسكون عند هؤلاء لا يعتبر فيه المسبوقية ولا اللبث ، وعليه فالسكون الواحد يجوز أن يكون حركة وسكونا باعتبارين : أى فالحصول الأوّل فى الحيز الثانى من حيث إنه حصول أوّل فى حيز ثان سمى حركة ومن حيث إنه حصول أوّل فى حيز أوّل سمى سكونا لأنه أوّل بالنسبة إلى هذا الحصول ، ويلزم هذا تركب الحركة الممتدّة من السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول فى الأحياز المتعاقبة .

وهذا الإطلاق عند المتكلمين كإطلاق الحركة بمعنى القطع عند الحكماء وقد التزمه بعضهم وقال : إن الحركة مجموع سكنات فى تلك الأحياز ولما ورد عليه أن الحركة ضدّ السكون فكيف تكون مركبة منه أجاب بأن الحركة

واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه وحينئذ فالأولى فى طريق الحصر أن يقال إن كان حصولا أول فى حيز ثان فحركة وإلا فسكون فيدخل فى السكون السكون فى أول زمان الحدوث ،

والسكون ليسا متضادين على الإطلاق بل الحركة من الحيز ضدّ السكون فيه إذ لا يتصوّر اجتماعهما أصلا ، وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافى السكون فيه فإنها نفس السكون الأوّل فيه وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو مماثل للسابق فيه لما مرّ من اشتراكهما فى أخص صفات النفس ، وأنه أى السكون الثانى فيه سكون باتفاق فكذا السكون الأوّل لأن المتماثلين لا يتخالفان .

والحاصل أن هؤلاء يدعون أن جميع أجزاء الحركة سكنات وأن بعض السكنات لا يكون جزءا للحركة فإن الكون فى أوّل الحدوث سكون عنده وليس جزء الحركة أصلا انظر شرح المواقف ، ومنه يؤخذ الجواب عما أشرنا إليه فى المقولة السابقة .

وحاصله يئول إلى أن السكون هو الكون فى الحيز والتقابل المشار إليه بقوله وإلا فسكون اعتبارى بالنسبة للحصول الأوّل فى الحيز الثانى وحقيقى بالنسبة للحصولين الآخرين فتدبر (قوله واللبث أمر زائد الخ) فتارة يتحقق فى السكون كما فى الحصول الثانى وتارة لايتحقق كما فى الحصول الأوّل ، وإذا كان كذلك فلا امتناع فى أن يسمى الحصول الأوّل بمجرده سكونا لعدم اشتراط اللبث وظاهره أنه سكون حقيقة لأن اللبث ليس شرطا فى تحققه ، وقوله لكونه مماثلا الخ ليس الغرض منه أنه فى حكم السكون وليس سكونا حقيقة فإنه خلاف مايقتضيه قوله واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه ، وتقدم عن شارح المواقف أن هؤلاء لايعتبرون فى السكون اللبث ولا المسبوقية بكون آخر وعليه فلا يتم ماذكروه فى طريق الحصر بل طريقه أن يقال الخ كما أشار إليه الشارح بقوله فالأولى فى طريق الحصر ، فوجه العدول عن الطريق الأوّل إلى الطريق الثانى أن الحصول الأوّل عند هؤلاء سكون حقيقة وطريق حصرهم لايشمله وعبارة شارح المقاصد التى نقلها المحشى لاتخالف هذا .

بقى أن قوله واللبث أمر زائد الخ يفيد أن اللبث وإن لم يكن شرطا فى تحقق السكون إلا أنه موجود فى بعض أنواعه وهو الحصول الثانى فى الحيز الأوّل مع أن هذا لالبث فيه بل هو حصول واحد بسيط ، واللبث إنما يظهر لو فسر السكون بالكونين فى آنين فى مكان واحد كما هو الأقرب الآتى أو بالكون المستمر آنين فأكثر فى مكان واحد كما سيأتى عن شرح الطوالع أو جعل شاملا لأحد هذين النوعين ، ويمكن أن يجاب بأن الحصول الثانى وإن كان واحدا بسيطا إلا أنه لما كان نفس الحصول الأول المستمر حقيقة وتعدده إنما هو بتعدّد الآنات أو حكما لتعدده بتجدّد الأمثال كان بهذا الاعتبار متصفا باللبث ، ومنه ومما قاله عبد الحكيم على الخيالى أن عدم اعتبار اللبث فى السكون خلاف العرف واللغة ، ومما أشرنا إليه فى مقولة ترتيب الشارح السابقة يعلم حقيقة هذه الطريقة ووجه أقربية الطريقتين الآتيتين المشار إليهما بقوله لكن الأقرب الخ والثانية أقرب من الأولى فتدبر (قوله وإلا فسكون) أى وإلا يكن حصولا أولا فى حيز ثان بأن كان حصولا ثانيا فى حيز أوّل أو حصولا أولا فى حيز أول فسكون ، فالسكون على هذه الطريقة شامل لصورتين صورة هى سكون باتفاق : أى بين أهل هذه الطريقة وبين القائلين بعدم الحصر وإن كانت جزء سكون عند القائلين بالتركيب حقيقة أو حكما وصورة هى سكون عند هؤلاء وواسطة عند الآخرين وهى الكون أوّل زمان الحدوث والحركة ماعدا ذلك وهى كل حصول أوّل

وظاهر ماذكر أن السكون هو الحصول الثانى من الحصولين فى حيز واحد ، لكن الأقرب أن المراد أنه مجموع الحصولين كما يحمل قولهم : الحركة حصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر على أنها مجموع الحصولين هذا حاصل مافى شرح المقاصد .

وقال فى شرح الطوالع : السكون عبارة عن حصول الجوهر فى آنين فصاعدا فى مكان واحد ،

فى حيز ثان ، وفيه أن القائلين بأن الحصول الأوّل فى الحيز الأوّل سكون لزمهم القول بتركب الحركة من السكنات وقد التزموه فيكون السكون عندهم شاملا للصورتين المذكورتين وللصورة الثالثة التى تسمى الحركة ، وإن كان شموله لها من حيث كونها حصولا أوّل فى حيز أوّل لا من حيث كونها حصولا أوّلا فى حيز ثان وحينئذ يكون السكون بهذا الاعتبار مساويا للكون لا نوعا منه مقابلا للحركة ، نعم إذا اعتبر فى السكون مايميزه عن الحركة أو اعتبر فى الحركة مايميزها عن السكون كما هو الظاهر من قوله وإلا فسكون لم يكن السكون مساويا للكون بل نوعا منه شاملا للصورتين المذكورتين فقط ، والحركة قاصرة على الصورة الثالثة وليست مركبة من سكنات فتدبر (قوله وظاهر ماذكر) أى من التقسيم المشار إليه سابقا بقوله لأن حصول الجوهر فى الحيز إما أن يعتبر الخ وقد فرعه فيما تقدّم وفرع معه أيضا أن الحركة هى الحصول الأوّل فى الحيز الثانى ، وكذلك ظاهر قوله فالأولى فى طريق الحصر الخ أن الحركة هى الحصول الأوّل فى الحيز الثانى وأن السكون هو الحصول الأوّل فى الحيز الأوّل أو الحصول الثانى فى الحيز الأوّل أى له فردان فيكون كل من الحركة والسكون بسيطا على هاتين الطريقتين ، وأتى بهذا ليرتب عليه قوله لكن الأقرب الخ وإن كان لا يعلم منه بمجرده وجه الأقربية ، وكان المناسب التعميم بأن يقول والمفهوم مماتقدّم أن معنى كل من الحركة والسكون بسيط والأقرب أنهما مركبان ويبين وجه الأقربية ، وتقدم عن الحكماء أن الحركة تطلق بمعنى التوسط وبمعنى القطع ، والمتكلمون بالنظر إلى الأوّل قالوا إنها بسيطة وبالنظر إلى الثانى قالوا بتركيبها وأنها حصولات متعاقبة فى أحياز متلاصقة فتدبر (قوله لكن الأقرب أن المراد الخ) ظاهره أن المراد ، أى من قولهم السابق كما يدل عليه قوله كما يحمل قولهم الحركة الخ يعنى يؤوّل كلامهم بهذا ويحمل عليه ، وفيه أنه بعيد من عبارتهم فالمناسب أن يقول والأقرب أن الحركة معناها كذا والسكون معناه كذا (قوله وقال فى شرح الطوالع الخ) قد عرفت أن الطرق فى الحركة والسكون ثلاثة :

الأولى أشار إليها بقوله أولا فيكون السكون الخ ، وأتمها بما يفيد شمول السكون لصورتين حيث قال وأجيب الخ ، ثم قال فالأولى فى طريق الحصر الخ .

الثانية أشار إليها بقوله وذهب بعضهم الخ .

الثالثة أشار إليها بقوله لكن الأقرب الخ ، وأن الطريقة الأولى والثانية ترى بساطة الحركة والسكون وأنه لا لبث فى السكون مطلقا ، والطرق الثلاثة ترى تعدّد الحصول إما بالذات أو بالاعتبار .

والطريقة الرابعة أشار إليها بقوله قال فى شرح الطوالع الخ ، وقد لوحظ فى هذه الطريقة عدم تعدّد الحصول مطلقا وإن تعدّدت آناته وأحيازه فهو جار على التحقيق من عدم تجدّد الأعراض وعدم تعدّد الحصول بتعدد الآنات ، وهو ما ارتضاه عبد الحكيم على الخيالى وقال : إنه التحقيق ، وظاهر أن هذه الطريقة مبنية على اشتراط اللبث فى السكون ، وأن التباين بين السكون وبين الحركة عليها كالطريقة الثالثة تباين كلى بخلافه على الطريقتين الأوليين .

والحركة عبارة عن حصول فى آنين فصاعدا فى مكانين . واختلفوا فى جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون فمن فسرهما مما ذكر جوّزه إذ الجسم فى أول زمان حدوثه لايكون ساكنا لكونه غير حاصل فى مكان واحد فى آنين وغير متحرك لأنه لم يحصل فى ذلك الحيز بعد أن كان فى حيز آخر ، ومن فسر السكون بحصول الجسم فى مكان كان الجسم فى أول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه اه ملخصا :

واعلم أن المكان لغة موضع كون الشيء وهو حصوله ، يذكر فيجمع على أمكنة ، ويؤنث بالهاء فيقال مكانة والجمع مكانات ذكره فى المصباح :

والحاصل أن الطرق أربعة وكلها ظاهرة فى جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون ماعدا الطريقة الأولى بعد تتميمها بالجواب المتقدم (قوله واختلفوا الخ) قد علمت حكم خلو الجسم عن الحركة والسكون على سائر الطرق فقوله واختلفوا الخ ظاهره أنه مرتبط بالطريقة الرابعة التى أشار إليها بقول شارح الطوالع لأنه مسوق ضمن مقوله ، ولقوله فى توجيه جواز الخلو لكونه غير حاصل فى مكان واحد فى آنين فإن هذا ظاهر فى أن الكلام يتعلق بالطريقة الرابعة ، وقد علمت أن هذه الطريقة لا تشمل كون الجوهر أول حدوثه فهى مما ترى خلو الجوهر عن الحركة والسكون ، وحينئذ كان المناسب أن يمهد لذكر الخلاف بحكاية طريقة تفيد الحصر الخ ، ثم يبنى الخلاف فى الحصر وعدمه على الخلاف فى تفسير السكون وإن كان الخلاف فى جواز الخلو لا يتعين بناؤه على الخلاف فى تفسير السكون بالمعنى الذى أشار إليه ، بل يجوز أن يبنى على تفسير آخر بحيث يكون شاملا لصورتين فقط كما يفهم من قوله سابقا وإلا فسكون ، أو شاملا لصورة واحدة كما يفهم من قوله فالسكون الخ فمن فسره بالثانى جوّز الخلوّ ومن فسره بالأوّل لم يجوّزه .

وصاحب المواقف بعد أن ذكر الطريقة الأولى فى تقسيم الكون إلى حركة وسكون . وأورد على الحصر كون الجسم أوّل حدوثه ، وحكى مذهب أبى الهذيل القائل بخلوّ الجوهر عن الحركة والسكون ، ومذهب أبى هاشم وأتباعه القائلين بعدم جواز الخلوّ وأن كون الجسم أوّل حدوثه سكون ، ووجهه شارحه بما تقدّم تتميما لطريقة الحصر قال : والنزاع لفظى ، فأفهم أن النزاع المذكور المرتبط بهذه الطريقة لفظى والظاهر أنه لا يريد خصوص هذه الطريقة بل مثلها مايفيد الحصر المذكور ، ونصّ عبارته : والنزاع فى أن السكون أوّل زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون لفظى فإنه إن فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لأنها مركبة من الأكوان الأول فى الأحياز كما عرفت ، وإن فسر بالكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ، ولم يلزم أيضا تركب الحركة من السكنات فإن الكون الأول فى المكان الثانى أعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول ، ولاشك أن الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه اه (قوله وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه) وحينئذ لايضادّ أحد الأكوان الأربعة المتقابلة باعتبار آخر ، وقد علمت أنه لا يخالف قوله أولا وإلا فسكون فإنه وإن كان مقابلا للحركة إلا أنه شامل للصور الثلاث إذ الحصول الأوّل فى الحيز الأوّل تحته صورتان كون الجسم أوّل حدوثه والحصول الأوّل فى الحيز الثانى ، والصورة الثالثة الحصول الثانى فى الحيز الأوّل فالحركة مقابلة للسكون فى الصورة الوسطى بالاعتبار وإن كانت مع الصورتين الأخريين باعتبار آخر سكونا :

واختلفوا فى حقيقته اصطلاحا

[تتميم] اختلف فى الجوهر المتوسط داخل جوهر آخر هل هو متحرّك أو ليس بمتحرّك ؟ فقيل متحرّك إذ لو سكن مع حركة باقى الأجزاء الظاهرة منه لزم الانفكاك وانفصال بعض الأجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ، ولأنه داخل فى الكلّ والكلّ داخل فى حيزه فهو داخل فى حيز الكلّ فيكون متحيزا به أيضا فإذا خرج الكلّ عن حيزه خرج هو عنه أيضا فيكون متحركا ، وقيل غير متحرّك إذ حيزه الجواهر المحيطة به وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقرّ فى حيزه فلا يكون متحركا ، وكذلك اختلف فى المستقرّ فى السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرّك كالجوهر المتوسط وقيل متحرّك وإنه أولى بالحركة من الجوهر المتوسط إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به :

والحق أنه نزاع لفظى يعود إلى تفسير الحيز هل هو البعد المفروض أو الجواهر المحيطة ، وكذلك إذا كان الجوهر مستقرّا فى مكان وتحرّك عليه جوهر آخر بحيث تتبدّل المحازاة بينهما فالمستقرّ فى مكانه قيل ساكن وقيل متحرّك كما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحق فإنه أطلق اسم الحركة على اختلاف المحازيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرّك أو فى غيره فالحركة عنده قسمان قسم يزول به المتحرّك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه ، وتقدّم أن الحكماء أثبتوا فى الجسم حالة مغايرة للحركة تقتضى الطبيعة بواسطتها الحركة ويسمون تلك الحالة ميلا ويسميه المتكلمون اعتمادا ، وهو مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة مّا وقيل نفس المدافعة .

واختلفوا فى وجوده فنفاه الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني وأتباعه ، وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضى وقالوا إن وجوده ضرورى ومنعه مكابرة للحسّ وهو ظاهر فى نفس المدافعة دون مبدئها فإنه ليس محسوسا ، فأثبتوه بأنه لو لم يكن موجودا فى الجسم لم يختلف فى السرعة والبطء الحجران المرميان من بعد واحد فى مسافة واحدة بقوّة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة حتى تكون مدافعة الكبير أقوى من مدافعة الصغير فيختلفان بطأ وسرعة ، وليس فيهما على هذا التقدير مبدأ المدافعة فوجب أن لايختلفا فى الحركة أصلا لفرض اتحاد الفاعل وعدم المعاوق الخارجى والداخلى :

وأجاب عنه الإمام الرازى بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولاشك أن طبيعة الأكبر أقوى لأنها قوّة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة يسمى بالميل والاعتماد انظر المواقف وشرحه (قوله موضع كون الشىء) أصله مفعل من الكون لأنه موضع لكينونة الشىء فيه غير أنه لما كثر أجروه فى التصريف مجرى فعال فقالوا مكناله وقد تمكن وليس هذا بأعجب من تمسكن من المسكن ، وقد جمعوه على أمكنة فعاملوا الميم الزائدة معاملة الأصلية لأن العرب تشبه الحرف بالحرف كما قالوا منارة ومنائر فشبهوها بفعالة وهى مفعلة من النور وكان حكمه مناور انظر اللسان (قوله واختلفوا فى حقيقته اصطلاحا) بين فى المواقف وشرحه أولا وجوده ثم أشار حقيقته فقال وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهنا وهناك وأنه ينتقل منه الجسم وإليه وأنه مقدر له نصف وثلث وأنه متفاوت فيه زيادة ونقصان ، ولا يتصور شىء منها للعدم المحض فإن المعدوم فى الخارج لايقبل الاشارة الحسية ، ولايتصور انتقال الجسم منه وإليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولايتصف بالزيادة والنقصان ، وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود

على ثلاثة أقوال : فقيل هو السطح الباطن الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوىّ ، والسطح عندهم عرض حالٌ فى الجسم

المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه اه وفيه كما قال عبد الحكيم إن أراد به أنه مشار إليه بالذات فممنوع وإن أراد أنه مشار إليه بالتبع للجسم المتمكن فسلم لكنه لايقتضى وجوده بل وجود ماينتزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الأشاعرة ، واللازم من الانتقال هو استبدال القرب والبعد وجود مايقرب الجسم منه وما يبعد عنه والتقدير والتنصيف والتفاوت بالتبع للجسم لابالذات فتدبر (قوله على ثلاثة أقوال) وهناك قولان آخران ينسبان لبعض قدماء الحكماء :

الأول : أنه الهيولى لأنه يقبل تعاقب الأجسام المتمكنة فيه والهيولى كذلك تقبل تعاقب الأجسام أى الصور الجسمية فهو الهيولى ، وفيه أن المكان ليس جزءا من المتمكن بل خارج عنه وإلا انتقل بانتقاله والايجاب غير منتج فى الشكل الثانى ولو أريد إصلاحه ، وقيل المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل مايتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى غير مسلمة وهذا المذهب نسب إلى أفلاطون ، ولعله أطلق لفظ الهيولى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى من توارد الأشياء عليهما ، وإلا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكانا له مما لايشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته .

والثانى : أنه الصورة الجسمية لأن المكان هو المحدد للشىء الحاوى له بالذات وكل ما كان كذلك فهو الصورة ، وفيه أن الذاتين المتنافيتين قد يشتركان فى لازم واحد فالكبرى غير مسلمة وهذا المذهب أيضا نسب إلى أفلاطون . قالوا : لما ذهب إلى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لماسبق من المناسبة وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصورى للأجسام ، فهذان القولان إن حملا على ماذكر فقد رجعا إلى ماسيأتى من مذهبه وإلا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما ، ولذاقال بعض المحققين إن لم يرجعا أى هذان القولان إلى بعض تلك الأقوال فهما بغاية السخافة والنهافت لايلتفت إليهما ، ولذا اقتصر الشارح على ماذكر راجع المواقف وحواشيه (قوله فقيل هو السطح) قائله أرسطاطاليس والمشائيون والفارابى وابن سينا ومن تبعهم ، وضعف بلزوم عدم تناهى الأجسام إذ لو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو بأجسام متعدّدة ضرورة أن لكل جسم مكانا فوراء كل جسم جسم آخر وهكذا إلى غير النهاية .

والقول بأن الفلك الأعظم المحدد لما سواه من الأجسام ليس له مكان بل له وضع فقط فإن حركته وضعية تقتضى تبدل الأوضاع دون الأمكنة ينافى ماقالوه من أنانعلم بالضرورة أن كل جسم لوخلى وطبعه لكان له حيز وبنوا عليه إثبات المكان الطبيعى للأجسام . وأجيب بأن الحيز عندهم مابه تمايز الأجسام فى الإشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الإشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولا بعد فى أن تكون الحالة التى تميزه فى الإشارة عن غيره طبيعية له وإن لم يكن شىء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ماتحته أمرا طبيعيا انظر المواقف وشرحه .

وكتب عبد الحكيم على قوله : وهو أعم من المكان مانصه : قال المحقق الطوسى إن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض لاالذى هو المقولة أعنى مايعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم لأنه مما يقتضيه تأثير غريب ، وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل

متعلق بأطرافه دون أعماقه، وقيل هو بعد أى امتداد موجود ينفذ فيه الجسم بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه، وقيل هو مفروض موهوم وهذا القول للمتكلمين والقولان قبله للحكماء .

وفى المواقف : الجسم منطبق على مكانه فكأنه مالئ له والمكان محيط به مملوء منه، ولا يتصور إلا بالملاقاة إما بالتمام بحيث إذا فرض جزء من المتمكن يفرض بإزائه جزء من المكان أو بالعكس؛ وتسمى المداخلة فيكون المكان هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحالّ فيه على ذلك البعد فى أعماقه وأقطاره ، وإما لا بالتمام بل بالأطراف بأن تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه ، وتسمى الملاقاة على هذا الوجه مماسة فيكون هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى ، فإذا المكان إما البعد وإما السطح الحاوى والبعد إما موجود أو مفروض موهوم اه .

قال السيد فى شرح المواقف : توضيح ذلك أن يقال لما كان الجسم بكليته حالا فى مكان مالئا له لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم، ولا أن يكون أمرا منقسما فى جهة واحدة كالخط لاستحالة كونه محيطا بالجسم فى جهتين أو فى الجهات كلها ، وعلى الأول

الإشارة الحسية فهو أمر يقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة اه ولا شك أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعى بمعنى الوضع شامل لجميع الأجسام على ما فى المباحث المشرقية أن لكل جسم وضعا وللفلك الأقصى وضع وهو مباين للمكان بمعنى السطح ، فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة إلى اعتبار عمومه اه (قوله وقيل هو بعد أى امتداد) قائله أفلاطون وكثير من الحكماء المتقدّمين زعموا وجوده بناء على أنه متقدر وكل متقدر موجود وسموه بعدا مفطورا بالفاء لأن كل إنسان مفطور ومقهور على القول به بداهة ولا يخفاك أن مجرد التقدير لا يقتضى الوجود ، ألا ترى أن الامتداد المفروض من زمن الطوفان إلى اليوم أطول من الامتداد المفروض من زمن النبوة المحمدية إلى اليوم ومع ذلك ليس أحدهما موجودا ودعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة وضعفه أرباب السطح بلزوم تداخل الأبعاد وهو محال بالضرورة وبأن البعد لو تجرد فإما لذاته أو للازمه وكلاهما باطل وإلا لكان كل بعد مجردا أو لعارضه فيلزم أن لا يكون مستغنيا عن المحل لذاته وما بالذات لا يزول بالعرض ، وفيه أن ذلك مبنى على تماثل الأبعاد وليس كذلك فإن المجرد قائم بنفسه والمادى قائم بغيره فلا يلزم أن يكون كل بعد كذلك ، ولا اجتماع البعدين فى جسم على تقدير النفوذ المذكور بل هو بعد فى الجسم يلازمه ويحل فى مادته وبعد قائم بنفسه وفيه الجسم يفارقه وليس حالا فى مادته ، وامتناع النفوذ والتداخل بين البعدين المادى والمجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة فإن الضرورة أن كل بعدين ماديين فهما أكبر من أحدهما وتداخلهما ممنوع ، وأما إذا كان أحدهما مجردا قائما بنفسه والآخر ماديا قائما بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد فى مقداره فبطلانه نظرى واللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد فى الوضع انظر المواقف وحواشيه .

وفى بعض شروح الهداية : الحق أن البعد المجرد جوهر موجود لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين الجواهر المجردة التى لا تقبل الإشارة الحسية والجواهر الكثيفة القابلة لها اه ولعل تقسيم الجوهر إلى أنواعه الخمسة المتقدمة أول الرسالة لغير أصحاب هذا المذهب وإلا فالبعد المفطور ليس مندرجا تحت أحد الأقسام المذكورة (قوله وفى المواقف الخ) غرضه بيان حصر المذاهب الثلاثة فى المكان وأنها السطح والبعد الموجود والموهوم (قوله توضيح ذلك الخ) لما كان فى استلزام الانطباق وكونه مالئاله والاحاطة وكونه مملوءا

يكون المكان سطحا عرضيا ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته وإلا لم يكن الجسم مالئا له، وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته ، فهذا البعد الذى هو المكان إما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وإما أن يكون أمرا موجودا ، ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد فلا مزية للاحتمالات على الثلاثة . هـذا ماعليه أهل العلم والتحقيق ، وأما العامة فيطلقون لفظ المكان على مايمنع الشىء من النزول فيجعلون الأرض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها إلا القدر الذى يمنعها من النزول اهـ :

والبعد المفروض هو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لايتماسان ولا بينهما مايماسهما فيكون مابينهما بعدا موهوما ممتدّا فى الجهات صالحا لأن يشغله جسم ثالث لـكنه الآن خال عن الشواغل ، وقد جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأنه البعد الموجود ، لـكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلوّ البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه ، فهؤلاء المجوّزون وافقوا المتكلمين فى جواز خلوّ المكان عن الشاغل وخالفوهم فى أن ذلك المكان بعد موهوم ، فالحكماء متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض كذا ذكره فى المواقف :

به لـكون الملاقاة بينهما بالتمام فيكون المكان بعـدا أو بالمماسة بالأطراف فيكون سطحا خفاء أزاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلى بحيث لم يبق فيه اشتباه أفاده عبد الحـكيم . وبالمقارنة بين مواضع التوضيح والخفاء يعرف كيف وضح الشارح السيد كلام أصله فتفطن (قوله وأما العامة فيطلقونه الخ) فى الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشىء مستقرا عليه وربما عنوا بالمكان الشىء الحاوى للشىء كالدنّ للشراب والبيت للناس ، وبالجملة مايكون فيه الشىء وإن لم يستقر عليه وهذا هو الأغلب عندهم وإن لم يشعروا به إذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ فى مكان وأن السماء والأرض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة فى مكان وإن لم يعتمدا على شىء لـكن الحكماء وجدوا للشىء الذى يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثانى أوصافا مثل أن يكون الشىء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسع معه غيره إلى آخره اهـ ومنه يعلم أن المكان بالمعنى المصطلح ليس أمرا وراء مايعرف العامة أفاده عبد الحكيم ، ومنه تعلم أن المراد بقوله مايمنع الشىء من النزول مايستقر عليه الشىء ويقع عليه اعتماده فلا يشمل نحو الحبل المعلق به حجر أو نحوه فتدبر (قوله حتى لو وضعت الدرقة الخ) الدرقة محركة ترس خشب من الجلد ليس فيه جسم ولا عصب (قوله والبعد المفروض هو الخلاء الخ) هذا من كلام المواقف وشرحه إلا أنه ليس مذكورا هناك عقب ما ذكر هنا ولذا فصله بلفظ اهـ فقوله بعد كذا فى المواقف : أى وشرحه ثم الـكلام فى البعد المفروض فى هذا العالم لا فيما فوق الفلك الأعظم وهو ما وراء هذا العالم فإنه من مواقف العقول بل قيل إنه خلاء صرف . ففى المواقف وشرحه : وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه إذ لا تقدير هناك بحسب نفس الأمر فالنزاع فيما وراء العالم إنما هو فى التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا ، وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم اهـ وإنما الفرق بينهما أن هذا مضاف إلى الأجسام وذاك فراغ مطلق كما يقال عدم مطلق وعدم مضاف (قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ) فيه تسامح فإنه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين فمن وصف المكان من المتكلمين بالخلق والإيجاد فإنما

وقال فى شرح المقاصد : فرق ابن سينا بين البعد والمقدار بأن البعد هو الذى يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه أن يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين كما فى الجسم الذى لاانفصال فى داخله بالفعل إذا فرضت فيه نقطتين فما بينهما بعد خطى ولا خط ، وإذا فرضت فيه خطين فما بينهما بعد سطحى ولاسطح وذلك البعد الخطى طول والسطح عرض فقد وجد الطول بلاخط والعرض بلا سطح ولا يوجد خط بلا طول ولا سطح بلا عرض اه ملخصا .

[فرعان : الأوّل] المكان قديكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء أو أكثر كالحجر الموضوع على الأرض فإن مكانه أرض وهواء :

[الثانى] قد تتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى ، ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لابالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، وقد يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فى الماء الجارى على الأرض وقد لايتحرك أصلا كما فى المواقف (متى حصول) للجسم (خص بالأزمان) جمع زمن كسبب وأسباب . وينقسم كالأين إلى حقيقى وهو كون الشىء فى زمان لايفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وكالصوم لليوم ، وغير حقيقى وهو بخلافه كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع فى بعض أجزائها إلا أن الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بأن تتصف أشياء كثيرة بالسكون فى زمان معين بخلاف الأين فى المكان الحقيقى ، والزمن لغة مدة قابلة للقسمة ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير قاله فى المصباح :

هو بالتبع لما يتحدد به كاتصاف الزمان الذى هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ، وعليه فلا إشكال فى حديث « أوّل ما خلق الله نور نبيك يا جابر » بناء على أنه جوهر جثمانى وأما على القول بأنه جوهر مجرد فلا إيراد لعدم احتياجه إلى المكان (قوله فرق ابن سينا الخ) محط الفرق قوله كما فى الجسم الخ وإلا فالمقدار أيضا يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه الخ إلا أنه خاص بالجسم التعليمى المنتهى بالسطح وهو موجود بالفعل وبالسطح الذى هو نهايته وبالخط الذى هو نهاية السطح فهو إما طرف موجود أو بين طرفين موجودين ، والبعد قد يفرض فى سمك الجسم سطحا أو خطا وكلّ منهما لا وجود له فى السمك المفروض إذ لاوجود لخط بين نقطتين مفروضتين داخل الجسم أو على سطحيه المتقابلين ، ولا سطح كذلك بين خطين معروضين داخل الجسم أو على سطحيه :

والحاصل أن المقدار نوع من أنواع الكم الذى هو قسم من أقسام الممكن الموجود عند الحكماء والبعد أعم منه فقد يطلق على الموجود والمفروض (قوله حصول الجسم) لم يقيده بالطبيعى كما سبق فى الأين لأنه لايخصه بل الأولى حذف الجسم وعدم الاقتصار على الزمان ، لأن المتى هو الحصول للشىء فى الزمان أو طرفه وهو الآن كالحروف الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء كذا قيل وهو منظور فيه إلى ما اصطلحوا عليه فى تقسيم الحروف إلى زمانية وآنية أو إلى مذهب المتكلمين وإلا فالحكماء يقولون إن أجزاء الزمان زمان وإن الآن ليس جزءا من الزمان كما تقدم (قوله يجوز فيه الاشتراك) لعدم الانطباق والإحاطة والامتلاء بالمعنى الذى تقرر فى المكان بل انطباقه مجرد مقارنة وانتساب لما يحصل فيه ، ولا شك أن الشىء الواحد قد يعتبر مقارنته وانتسابه لأشياء متعددة من غير تزاحم فى مثل هذا القدر من الانتساب :

والحاصل أن نسبة المكان إلى المتمكن ليست كنسبة الزمان إلى ما يقارنه بل النسبة الأولى أشدّ اتصالا وأقوى تعلقا ، ولذلك كان حصول الشىء فى المكان أمرا وجوديا زائدا على الجسم ومكانه بخلاف حصوله

. . . .

فى الزمان عنـــد المتـكلمين فليس هناك إلا الشىء وزمانه ، وكانت نسبة الذوات والمعانى القائمة بها إلى الزمان متساوية بل نسبة المعانى إلى الزمان أظهر من نسبة الذوات إليه بخلاف نسبتهما إلى المـكان فبالعـكس فإن الجسم هو المتحيز بالذات والأعراض تابعة له فى التحيز على ما سبقت الإشارة إليه .

واعلم أن الموجود المقارن للزمان إما متغير أو ثابت والمتغير إما متغير تدريجا أو دفعة ، فالمتغيرات التدريجية كالحركة المشتملة على جزء متقدم وجزء متأخر لا توجد بدون انطباق على الزمان بحيث يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ولا يجتمع أجزاؤها فى الوجود كما لا يجتمع أجزاء الزمان فى الوجود ، والمتغيرات الدفعية وهى ما تحدث فى آن هو طرف الزمان لا توجد كذلك بدون انطباقها عليه فـكلاهما مفتقر إلى الزمان فى حدوثه ومعيته وتقدمه وتأخره ، والأمور الثابتة التى لاتغير فيها أصلالاتدريجيا ولا دفعيا فهى وإن كانت مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية فى حد نفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن تـكون موجودة بلا زمان ، بل الشىء الواحد إذا كان له من جهة تقدم وتأخر وليس له ذلك من جهة أخرى كالمتحرك من جهة ماهو متحرك ومن جهة ماهو ذات وجوهر فهو من الجهة الأولى فى زمان دون الجهة الثانية ، فإذا نسبت متغيرا إلى متغير بالمعية أو القبلية فلابد هناك من زمان فى كلا الجانبين ونسبة المتغير من حيث إنه متغير لايجتمع المتقدم والمتأخر فيه إلى متغير كذلك نسبته إلى الزمان الذى لا يجتمع المتقدم فيه ، والمتأخر لذاته إما بلا واسطة بأن يكون المتغير المنسوب إليه نفس الزمان أو بواسطة بأن يكون غيره مما وقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقا على الزمان منقسما بانقسام موصوفه بالتقدم والتأخر أجزاؤه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة فى الماضى والحال والاستقبال ، وإذا نسب ثابت إلى متغير بالمعية والقبلية فلا بد من الزمان فى أحد جانبيه دون الآخر ونسبة الثابت إلى المتغير من حيث إنه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة إلى الدهر ، فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوبا إليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده كـكون الواجب تعالى موجودا فى الماضى والمستقبل ، وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له ، ونسبة الثابت إلى الثابت بالمعية إذ لاتقدم لثابت على ثابت نسبة إلى السرمد : أى الزمان من حيث ثباته ، فإن الزمان بالنظر إلينا موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر إلى ذاته تعالى ثابت لاتقدم ولا تأخر لأن المنقضيات كالثابتات موجودة بالفعل عند الواجب لأنه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان . وبعبارة أخرى وفوق الدهر نسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض وهو ما يسمى بالسرمد فالسرمد استمرار الوجود بمعنى سلب التغير مطلقا من غير قياس إلى وقت فوقت ، فإذا قلت هذه الحركة قبل هذه الحركة أو معها أو زيد موجود قبل عمرو أو معه ، فمعناه أن زمان حدوث الحركة الذى بسببه تتصف أجزاؤها بالتقدم والتأخر والزمان وجود زيد متقدم على زمان حدوث الحركة الأخرى وزمان حدوث عمرو أو معه ، فزمان المنسوب والمنسوب إليه ظرف للحدوث وموصوف التقدم والتأخر بالذات وما وقع فيه بالتبع ، وإذا قلت الواجب متقدم على العالم أو معه فمعناه أن ظرف استمرار وجوده المسمى بالدهر متقدم على زمان حدوث العالم أو معه ، فزمان المنسوب ظرف لاستمرار وجوده الذى هو الدهر أو زمان المنسوب إليه ظرف لحدوثه . وإذا قلت الواجب تعالى مع صفاته فمعناه أن ظرف استمرار وجوده المسمى بالسرمد مع ظرف استمرار وجود صفاته كذلك ، فالسرمد فوق الدهر والدهر فوق الزمان والزمان ظرف للحوادث وسبب فى اتصاف أجزائها بالتقدم والتأخر والمعية . إذا عرفت هذا ظهر لك أن معنى كون الشىء فى الزمان ومع الزمان

واختلفوا فى حقيقته اصطلاحا على خمسة أقوال ، فقيل إنه جوهر مجرد عن المادة لايقبل العدم لذاته ،

وفوق الزمان ، وأن كون الزمان مقدارا للمتغيرات لاينافى كونه مقدارا للثابتات فإن مقداريته للمتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ، ولذلك يقال الزمان عارض للمتغيرات والمتغيرات مفتقرة إليه ومقداريته للثابتات باعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته وليس عارضا للثابتات ولا هى مفتقرة إليه بل غنية عنه فمقداريته لتلك غير مقداريته لهذه ، واتضح بذلك قول الفلاسفة إن تقدم البارى على العالم ليس تقدما زمانيا وإلا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان انظر شرح المواقف وحواشيه . وقد يرتبط بهذا مبحث القدم والحدوث الذاتى والزمانى عند الحكماء نوع ارتباط فى الجملة ، وكذا قولهم كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وكل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس إذ الحادث بالزمان عندهم لابد فيه من سبق مادة ومدة فتدبر (قوله واختلفوا فى حقيقته الخ) أى بعد الخلاف فى وجوده فأثبته الحكماء وتقدم ما فيه وأنكره المتكلمون كما أنكروا العدد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار . قالوا : لو وجد الزمان لكان أمسه مقدما على يومه وليس إلا بالزمان لأن تقدم العلية والطبع والشرف والرتبة يجامع المتقدم فيها المتأخر والأمس مع اليوم ليس كذلك فيكون للزمان زمان وينقل الكلام إلى ذلك الزمان وتقدم بعض أجزائه على بعض حتى يلزم التسلسل.

وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض وإن كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر إذ التقدم الزمانى لايقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان مغاير له ، بل يقتضى أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل البعد سواء كان لوقوع كل منهما فى زمان أو لأن كلا منهما زمان ، وإن شئت سميت الأخير تقدما ذاتيا نظرا إلى أن التقدم فيه عارض لأجزاء الزمان بالذات بخلاف الأول فإن التقدم فيه عارض للمتقدم بواسطة الزمان (قوله على خمسة أقوال الخ)وفى عبد الحكيم على المواقف مذهب سادس خارج عن المذاهب المذكورة وهو أنه وهمى محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين . قال : والاحتمالات العقلية سبعة لأن الزمان إما أمر معين أو غير معين : وعلى الأول إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر إما مجرد أو جسم أو جسمانى والعرض إما قار أو غير قار ، والاحتمالات الثلاثة لم يذهب إليها أحد أعنى كونه جوهرا مجردا أو جسمانيا أو عرضا قارا اه ومراده بالجوهر المجرد الممكن والعرض غير القار تحته قولان ، فظهر أن الأقوال فى الزمان خمسة ، وأن منها القول بأنه جوهر مجرد : أى واجب (قوله لا يقبل العدم لذاته) إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل فيكون مع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال مافرض معدوما هذا خلف وإذا لم يقبل العدم لذاته كان واجب الوجود لذاته فيكون جوهرا قائما بذاته مجردا عن شوائب المادة . ثم إن حصلت الحركة فيه ووجد لأجزائها نسبة إليه سمى زمانا وإن لم توجد الحركة فيه سمى دهرا فالزمان اسم له باعتبار انطباقه على الحركة كانطباق المسافة عليها : أى أنها ليست قائمة به ولا هو قائم بها ، وهذا شبيه بالقول الرابع المشهور وهو أن الزمان مقدار الحركة إلا أن هذا مقدار جوهرى وذاك مقدار عرضى فتدبر .

والجواب أن هذا الدليل إنما ينفى طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفى عدمه ابتداء . وأيضا يجوز أن يكون تقدم وجوده على عدمه أو العكس تقدما ذاتيا لازمانيا لئلا يلزم التسلسل فى الأزمنة المجتمعة . وفى المحشى أنه على هذا القول ليس من مقولة أصلا لأنه واجب كالعقول والنفوس المجردة اه . وفيه أنه إن أراد بالواجب الواجب بالذات فالعقول والنفوس ليست كذلك ، وإن أراد الواجب بالغير فمع مخالفته لمذهب هذا القائل ، لايقتضى

وقيل الفلك الأعظم وقيل حركته ، وقيل مقدار حركته ، ومذهب الأشاعرة أنه متجدّد معلوم يقدر به متجدّد موهوم إزالة لإبهامه ، وقد يتعاكس بحسب ماهو متصوّر فإذا قيل مثلامتى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إذا كان المخاطب مستحضرا الطلوع ، وإذا قيل متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا مجيء زيد كما فى المواقف (ونسبة تكرّرت إضافة) يعنى مقولة الإضافة هى النسبة المتكررة : أى النسبة التى لاتعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضا بالقياس إلى الأولى :

كونه ليس من مقولة أصلا بل يجوز أن يكون من مقولة الجوهر كالعقول والنفوس وإن سبق أنها ليست من مقولة الجوهر عندهم وكفصول الأنواع ، نعم يلزم هذا القائل أحد أمرين إما القول بتعدد واجب الوجود وهو ظاهر البطلان أو أن الزمان نفس واجب الوجود الفعال للأشياء ، ويكون من الدهريين الذين يزعمون استناد الأشياء إلى الدهر ولايتحاشون من مثل هذا التعبير ، ثم رأيت فى كلام بعضهم أن أصحاب هذا القول هم الدهريون ولا يتحاشون من إطلاق لفظ الجوهر على واجب الوجود وإن لم يكن بهذا المعنى من المقولات لاختصاصها بالممكنات ، نعم إذا لم يوافق الجماعة على أن المنقسم إلى الجوهر والعرض هـو الموجود الممكن بل قال إنه الموجود مطلقا كان الزمان بهذا المعنى من مقولة الجوهر ومع ذلك يلزمه أحد الأمرين السابقين (قوله وقيل الفلك الأعظم) قالوا : لأنه محيط بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضا : وفيه أنه استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلاينتج ، وأن الإحاطة فى الأولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه وفى الثانية بمعنى المقارنة فى الوجود فلم يتحد الوسط فلا ينتج المطلوب (قوله وقيل حركته) قالوا : لأنه غير قارّ وحركة الفلك كذلك وفيه ما تقدّم ، وأن الحركة تتصف بالبطء والسرعة والزمان ليس كذلك (قوله وقيل مقدار حركته) هذا هو المشهور عند الحكماء وإليه ذهب أرسطو محتجا بأنه متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ، وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء فلا يكون مركبا من آنات متتالية فهو كم متصل ، وليس مقدارا لأمر قار وإلا اجتمعت أجزاؤه فى الوجود وهو محال فهو مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ، ولامتناع انقطاعها كان مقدار الحركة مستديرة إذ الحركة المستقيمة منقطعة متناهية لتناهى الأبعاد ، ولكون أسرع الحركات التى يقدر بها غيرها من الحركات الأخرى هى حركة الفلك الأعظم كان الزمان مقدار حركته وهو المطلوب فيقدر به تلك الحركة أولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض ، والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة انظر المواقف وشرحها (قوله أنه متجدد الخ) فيه تساهل ظاهر إذ هو عندهم امتداد موهوم يقع ظرفا للحوادث ومقارنتها (قوله عند طلوع الخ) رجوع للحقيقة وبيان للتساهل قبله (قوله أى النسبة التى لا تعقل الخ) أشار بذلك إلى أن مقولة الإضافة ليست مجموع النسبتين كما يفهمه قوله * ونسبة تكررت إضافة * بل النسبة التى لا تعقل إلا بالقياس الخ :

قال فى المباحث المشرقية موافقا لما فى الشفاء : معنى كون الماهية معقولة بالقياس إلى غيرها هو أن تكون الماهية بحيث يحوج تعقلها إلى تعقل شىء خارج عنها ولا كيف كان فإن الملزومات إذا تصوّرت تصور لوازمها معها ، إلا أن ماهية الملزومات غير معقولة بالقياس إلى ماهية اللوازم لوجوب كون الماهية التى هى الموضوعات أو الملزومات مستقلة بنفسها ومتقدّمة بذواتها على اللوازم ، وامتناع كون المضافين كذلك ، بل أن يكون المعقول المحتاج إلى تعقل الغير لا يتقرر فى الذهن ولا فى الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه اه :

وتقدّم أن هذا قدر مشترك بين سائر الأعراض النسبية أي أنها لا تعقل إلا بالقياس إلى الغير :

قال بعض شيوخنا : وهذا دور معي لاسبقي فلا إشكال اه فخرج بتكرّر النسبة بالمعنى المذكور سائر الأعراض

وحاصله أن الملزومات مع اللوازم ليست فى وجودها كإحدى نسبتى الإضافة مع النسبة الأخرى فإن الملزوم مستقل بنفسه ومتقدّم على اللازم بالذات ولا كذلك الإضافة كالأبوّة مع البنوة فلذا كانت معية الملزوم للازم فى الوجود والتعقل معية اتصال واستعقاب ، ومعية إحدى النسبتين للأخرى فى الإضافة معية اصطحاب واجتماع وجودا وتصوّرا وكانت الإضافة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى بمعنى أن تعقلها محوج إلى تعقل شئ خارج عنها وماهية الملزومات ليست كذلك .

وفى المواقف وشرحه : الإضافة لاتستقل بوجودها : أى ليس لها وجود منفرد ليتصوّر تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمرا لاحقا للأشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه ، ويفهم ذلك : أى تحصلها تبعا للحوق تارة بأن يؤخذ الملحوق والإضافة معا فتتعين الإضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق ، وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها ، وتارة بأنه تؤخذ الإضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد مقيد عارض لذلك الملحوق وهذا تنوع الإضافة وتحصلها اه فتحصيل الإضافة تابع لتحصيل اللحوق الذى هو مقوم لماهيتها لكونها عبارة عن النسبة ، ولذا قال فى إلهيات الشفاء فى فصل المضاف : إن المضاف أمر لايعقل بذاته إنما يعقل دائما لشيء إلى شيء أفاده عبدالحكيم (قوله وهذا دور معى) لأن كلا منهما متوقف على الآخر بحيث لا يتقرر أحدهما ذهنا وخارجا إلا وهو مقيس لصاحبه وملحوظ بازائه ، فلا تقدم لأحد الأمرين فيه على الآخر المتقدم عليه أيضا حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه كما فى الدور السبقى المستلزم للمحال بل ابتداء الحركة فى تصوّر الأبوة مثلا موقوف على أن يكون بازائه ملاحظة البنوة والعكس ، فالشروع فى تصور إحداهما قصدا موقوف على ملاحظة الآخر بإزائه والآخر كذلك فلكل منهما تقدم وتأخر باعتبارين فى تصورهما .

ولما كان هذا موافقا لتقررهما كذلك فى الخارج ومبنيا عليه كان دورا طبيعيا واقعيا بخلاف الدور السبقى فإنه يفرض بين شيئين واقع أحدهما المتقدّم على غيره وواقع الآخر التأخر عنه كما بين العلة والمعلول . فإذا فرض أن المعلول علة فى علته أيضا اقتضى خلاف ذلك وأدّى إلى أن كلا منهما متقدّم على نفسه متأخر عنها وهو باطل (قوله فخرج بتكرّر النسبة الخ) أى لابنفس النسبة لأن العرض النسبى كالأين مثلا سواء فسر بالهيئة أو الحصول هو فى ذاته نسبة وإن كان منسوبا للنسبة بمعنى آخر فمقولة الإضافة كالأبوة مثلا مع كونها نسبة هى عرض قائم بالأب متعلق بالابن كالأين فإنه نسبة : أى حصول قائم بالجسم متعلق بالمكان والتعلق فى كل منهما نسبة ، ولكن ليس الكلام فى هذا التعلق وإنما الكلام فى نفس الأبوة والحصول واسم النسبة هنا صادق على كلّ منهما وتمتاز الإضافة بأنها نسبة متكرّرة دون سائر النسب .

ولما كان تكرّر النسبة بالمعنى المذكور أمرا مجملا فصله الشارح إلى أمرين الأوّل جهة تكرّر النسبة والثانى جهة كون كل واحدة معقولة بالقياس إلى الأخرى ، وبالاعتبار الأول أخرج به سائر الأعراض النسبية كما صنع السيد حيث قال : وإذا قيد الغير بكونه نسبة خرج سائر النسب وبالاعتبار الثانى أخرج الملزومات مع اللوازم : وحاصله أن الملزوم ماكان تعقله مستلزما ومستعقبا لشيء آخر ، والإضافة ماكان تعقله بالقياس إلى تعقل غيره ، وفرق بين المستلزم المذكور وما كان تعقله كذلك فهو خارج بقوله أى النسبة التى لاتعقل إلا بالقياس الخ بقطع النظر عن كون الطرف الآخر نسبة ، ولهذا فى المواقف قدّم إخراجه على تقييد الغير بكونه نسبة : أى قبل

النسبية وبتعقل النسبتين معا ما كان تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم ، على أن هذا لا يرد إلا إذا كان تعقل اللوازم أيضا مستلزما لتعقل الملزومات (نحو أبوة) فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة وهي نسبة تعقل بالنسبة إلى الأبوة ، فالإضافة أخصّ من مطلق النسبة لأنها تكفى فيها نسبة من جانب كما إذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن فإنه يحصل له هيئة هي الأين فإن نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل منها مضافا لأن لفظ المكان قد تضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان : أي متمكن فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الإضافة ، وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة ، وبهذا يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف فاعقله وتحققه :

اعتبار تكرر النسبة في الإضافة أخرجه بمجرد اعتبار العنوان المذكور وقد علمت وجهه ، فلو نظر لهذا التقييد لما كان لإيراده وجه ، نعم إذا كان اللازم أيضا مما يستلزم تعقله تعقل الملزوم كان للإيراد المذكور وجه واشتبه حينئذ بالإضافة ولذلك قال الشارح على أن الخ ، وبعد هذا قد يقال فرق بين المستلزم وما كان تعقله كذلك في الطرفين وأن هذا غير ذاك فلا إيراد ، أو أن الاستلزام بالمعنى المذكور إذا ثبت في طرفي الملزوم واللازم اقتضى أن يكون تعقل أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر فيرد على الإضافة . وجوابه أنه إذا ثبت يكون من قبيل الإضافة (قوله وبتعقل النسبتين معا) تعقل النسبتين معا لا يستلزم أن يكون ذلك بطريق القصد لهما حتى يرد أن يقال إن النفس لا تلتفت لشيئين معا بل معناه أن تعقل ذات الأب بوصف كونه أبا يستتبع تعقل ذات الابن ، فإذا انتقلت النفس للابن وتعقلته بوصف كونه ابنا استتبع ذلك تعقل الأب بوصف كونه أبا وهذا معنى كون النسبة متكرّرة ، وبهذا ظهر خروج اللوازم البينة عن التعريف بالنسبة لملزوماتها فإنه إذا تصوّر الملزوم بطريق الإخطار : أي القصد اندفعت النفس لتصوّر اللازم ولا تندفع منه بعد ذلك بتصوّر الملزوم ولذلك قال على أن هذا لا يرد إلا إذا كان الخ أفاده المحشي في وسطاه (قوله فإنها نسبة تعقل الخ) هذه العبارة إلى قوله قال في شرح المواقف هي عبارة المواقف وشرحه أيضا مع تغيير يسير ، وقد لوحظ في تطبيق المثال تفصيل قوله ونسبة تكرّرت إضافة أي ما أريد به وهي النسبة التي لا تعقل الخ وإلا لقال فإنها : أي الأبوة نسبة بإزائها نسبة أخرى وهي البنوة . ولما لم يكن رسم الإضافة هو النسبة المتكرّرة بل هو حاصلها المأخوذ من مفهومها المساوي لها فسره أولا بقوله أي النسبة التي الخ ، ثم طبق المثال نظرا لهذا المعنى بقوله فإنها نسبة الخ فتدبر (قوله فالإضافة أخصّ من مطلق النسبة) من ضمن عبارة الأصل غير أنه زاد قوله لأنها تكفى فيها نسبة من جانب .

وكتب عبد الحكيم على قوله فالإضافة الخ ما نصه : خصّ الإضافة بالذكر مع أن جميع المقولات كذلك لخفاء الحكم فيها اه . فاندفع ما يقال إن كان الغرض به بيان مغايرة الإضافة لمطلق النسبة فمع كونه ظاهرا ليس الكلام فيه بل الكلام في مغايرة الإضافة لغيرها من بقية النسب ، وإن كان الغرض منه بيان مغايرته للمقولات النسبية فلا يفيده ، والظاهر أن المراد بمطلق النسبة نسبة كلية شاملة لجميع الأعراض النسبية وإن كان قوله لأنه يكفي فيها الخ ربما يفيد غير ذلك ، وقد تقدّم في الأصل أن الأعراض النسبية خرجت عن الإضافة بتقييد الغير بكونه نسبة : أي فالإضافة النسبة المتكرّرة وباقي الأعراض النسبية ليست كذلك ، وعلى هذا فالمراد بكون الإضافة أخصّ من مطلق النسبة أنه اعتبر في مفهومها ما لم يعتبر في غيرها ، وهذا ما يدل عليه البيان بعد وإن كان فيه الجري في الأين على أنه الهيئة تارة وعلى أنه الحصول تارة أخرى . وأنت خبير بأن العموم والخصوص بهذا المعنى راجع إلى التباين :

قال فى شرح المواقف : واعلم أن الإضافة قد يراد بها الأمر النسبى العارض كالأبوة ويسمى هـذا مضافا حقيقيا ، وقد يراد بها الأمر الذى عرضت له الإضافة كذات الأب ، وقد يراد بها مجموع الأمرين أعنى المجموع الحاصل من الأمر الذى عرضت له الإضافة ومن الإضافة العارضة له ويسمى ذلك مضافا مشهوريا :

قال فى شرح المقاصد : وما وقع فى المواقف من أن نفس المعروض يسمى أيضا مضافا مشهوريا فخلاف المشهور ، نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ماهو قانون اللغة انتهى وإذا كان اسم أحد المتضايفين يدل بالمتضمن على ماله من الإضافة إلى شيء آخر فذلك الشيء الآخر إن أخذ بحسب الذات فلا يحصل مقولة الإضافة وإن أخذ من حيث إنه مضاف إلى الشيء الأول حصلت الإضافة ، مثاله المكان فإنه يدل بالتضمن على الإضافة للمتمكن فإن اعتبر إضافته إلى ذات المتمكن كان من مقولة الأين وإذا اعتبر إضافته إلى المتمكن من حيث إنه ذو المكان كان من مقولة الإضافة كما مر وهذا ضابط حسن فاحفظه :

واعلم أن النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متخالفة فى الجانبين كالأبوة والبنوة وكالكليات الخمس فإن الجنس مثلا نسبة لاتعقل إلا بالأخرى وهى النوع وقد تكون متوافقة فيهما نحو (إخا) بكسر الهمزة مع القصر للوزن وأصله ممدود مصدر آخيت بين الشيئين بهمزة ممدودة ، وقد تقلب واوا على البدل فيقال واخيت كما قيل فى آسيت واسيت حكاه ابن السكيت وهى لغة اليمن ذكره فى المصباح ، وبه يرد قول المختار إنها من كلام العامة وتعرض الإضافة لجميع المقولات

والحاصل أن ذكر قوله فالإضافة أخص الخ قليل الجدوى ، وأن بيانه بعد بقوله لأنها يكفى الخ ركيك مضطرب (قوله قال فى شرح المواقف الخ) عبارة المواقف وشرحه : المرصد الخامس فى الإضافة وفيه مقاصد : الأول الأبوة وهى المعقولة بالقياس إلى الغير ولا حقيقة لها إلا ذلك وهى الإضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض إضافة وكذا للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا ، فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما اه وتأمله مع الشارح (قوله الأمر النسبى العارض) أى وحده من غير اعتبار المعروض شطرا وكذا يقال فيما بعده بدليل مقابلتهما بالمجموع المركب منهما :

قال السيد فى حواشى حكمة العين : الظاهر أن إطلاقه على المعروض من حيث أنه معروض لامن حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض ، والفرق بينه وبين المشهورى الآخر أن العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس (قوله واعلم الخ) شروع فى تقسيم الإضافة وإشارة إلى وجه تعداد الأمثلة :

قال فى المواقف : تلحق الإضافة تقسيمات من وجوه : الأول إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار والإخوة وإما أن تتخالف كالابن والأب فإن البنوة والأبوة متخالفتان فى الماهية (قوله وكالكليات الخمس) فيه تساهل إذا المقولة هى الجنسية والنوعية التى هى النسبة المتكررة (قوله فإن الجنس الخ) الأنسب أن يقول فإن الأبوة والبنوة متخالفتان فى الماهية وكذا الجنسية والنوعية وكل ما يعتبر متقابلا فى الكليات الخمس ، لأن الكلام فى بيان التخالف لافى كون ماذكر إضافة ولعله لكون تخالف الجنس والنوع ظاهرا تركه وتعرض لبيان الإضافة فيهما ، والأوضح أن يقول فإن الجنسية مثلا نسبة الخ (قوله وتعرض الإضافة لجميع المقولات) عبارة الأصل الإضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى كالأول فالجوهر كالأب والابن ، والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الأعداد ، والكيف كالأحر والأبرد ، والمضاف كالأقرب والأبعد ، والأين كالأعلى والأسفل ، والمتى كالأقدم والأحدث ، والوضع كالأشد انحناء وانتصابا ، والملك كالأكسى والأعرى

فالجوهر كالأب والكمّ المتصل كالعظم فإنه إضافة عارضة للمقدار والمقدار كم متصل ومثلت ذلك بقولى (لطافه) قال فى المصباح : لطف الشىء فهو لطيف من باب قرب صغر جسمه وهو ضدّ الضخامة والاسم اللطافة بالفتح اه فالصغر إضافة عارضة للجسم الذى هو محل للمقدار إذ يقال هذا الجسم لطيف صغير عند مايقال لجسم آخر إنه ليس كذلك ، والكمّ المنفصل كالقليل فإن القلة عارضة للعدد ، والكيف كالأحرّية فإن الحرارة كيفيـــة والأحرية عارضة لها ، والمضاف كالأقرب فالقرب إضافة والأقربية عارضة لها ، والأين كالأعلى والمتى كالأقدم والأحدث فإنه يقال زمان حادث أو قديم على مذهب الحكماء والأقدم والأحدث عارضان له ، والملك

والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا اه ومنه تعلم مافى كلام الشارح هنا من التساهل (قوله فالجوهر كالأب) أى وقد عرضت له الأبوة ، وقاعدة التمثيل كما يؤخذ من الأصل أن يكون مدخول الكاف لفظا يتضمن مجموع العارض والمعروض كلفظ الأب فإنه يدلّ على الجوهر والأبوة والشارح لم يجر على نسق واحد فتنبه (قوله والكمّ المتصل كالعظم) أى فالكمّ مقدار قائم بالجسم يعرض له كل من العظم والصغر وكلاهما لايعقل إلا بالقياس إلى الآخر ، ولو وافق ما قبله من التمثيل لقال كالعظيم والإضافة العارضة هى العظم (قوله ومثلت لذلك بقولى لطافه) أشار به وبما قبله إلى نكتة تعداد المثال ، فالمثال الأول والثانى لبيان التخالف والتوافق وهذا المثال وإن كان من قبيل التخالف إلا أنه مذكور من حيث إنه عارض للكم المتصل فهو إشارة إلى عروض مقولة الإضافة لغيرها . وأنت خبير بأن هذه الإشارة بغاية الخفاء إذ لا مأخذ لها من المثال المذكور وأى مثال يفرض للإضافة إذا نظر إلى موضوعه يكون عارضا لمقولة ، اللهم إلا أن يقال إذا لم يلاحظ فى هذا المثال جهة العروض تكرر مع المثال الأوّل فذكره لابدّ له من نكتة وهى الإشارة إلى ما ذكر وإن كان يمكن حمل المثال الأوّل عليها ، والثانى والثالث إشارة إلى التخالف والتوافق بل يمكن اعتبار جهة العروض وجهة التخالف أو التوافق فى الأمثلة الثلاثة فتفطن (قوله عارضة للجسم) فيه تساهل إذ الموضوع عروضها للمقدار كما يدلّ عليه ما قبله وما بعده ، ولو كان المرادُ عروضها للجوهر لما تعرض لقوله الذى هو محل للمقدار وأيضا العظم المقابل للطافة سبق أنه عارض للمقدار فيجب أن يكون مقابله كذلك ، وهذا لاينافى أن كلا من العظم واللطافة يقع صفة للجسم لغة أو اصطلاحا (قوله والأين كالأعلى) أى العلوّ المقابل للسفل فإنه نسبة عارضة للأين وهو حصول الجسم فى المكان معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى وهى السفل معقولة بالقياس إليها ، وأما الأعلوية فهى مقولة إضافة عارضة لإضافة أخرى ويمكن بقاء افعل على حاله والعالى لا يعتبر فى مقابلة شىء آخر حتى تتحقق فيه إضافة :

واعلم أن الموصوف أوّلا وبالذات بكونه أعلى من غيره هو المكان يقال مكان أعلى من مكان آخر ويتبعه الجسم الحاصل فى ذلك المكان بالنسبة إلى جسم آخر أدنى منه ، وإذا ثبت أن المكان وماحلّ فيه أعلى ثبت أن حصول الجسم فى ذلك المكان أعلى من حصول آخر فى ماهو أقل منه فوصف المكان منشأ لوصف ماعداه ، ومثل ذلك يقال فى المتى فتنبه (قوله كالأقدم) إن اعتبر مثالا على حدته للنسبة المتكررة بإبقاء افعل على حاله فالنسبة الأخرى هى القدم القائم بموضوعه مقيسا إلى الأقدمية القائمة بالمتى : أى حصول الشىء فى الزمان أقدم من حصول آخر فيه ، ومثله يقال فى الأحدث وإن اعتبر مع الأحدث بصرف افعل عن ظاهره فالنسبة المتكررة هى القدم والحدوث مقيسا كل منهما لصاحبه ، فيقال حصول قديم معقولا بالقياس إلى حصول حادث مثلا والأوّل هو المتبادر من كلام غيره ، فقوله فإنه يقال زمان الخ إشارة إلى منشأ الاتصاف كما سبق تقريره فى الأين والحدوث يطلق على الذاتى والزمانى عند الحكماء كما أن الزمان بمعنى حركة الفلك أو مقدار حركته قديم بالنوع

كالاكتساء ؛ والوضع كالأشدّ انتصابا فالانتصاب وضع والأشدّية عارضة له ؛ وأن يفعل كالأقطع فالقطع فعل والأقطعيةعارضة له ؛ وأن ينفعل كالأشدّ تقطعا فالتقطع انفعال والأشدّية عارضة .

ومن خواصّ الإضافة التكافؤ : أى التماثل فى لزوم الوجود بالقوّة والفعل فى الخارج والذهن بمعنى أن كل واحدة منهما ملازمة للأخرى فى الوجود فإذا وجدت إحداهما وجدت الأخرى وفى العدم فإذا عدمت إحداهما عدمت الأخرى مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل أحدهما أب والآخر ابن ومثالهما بالقوّة كون الشخصين بحيث يكون من شأن أحدهما التقدم ومن شأن الآخر التأخر بحسب المكان

حادث بالشخص ، ويطلق على الكل كما يطلق على أجزائه (قوله كالأكسى) يقال ثوب أكسى من ثوب آخر أى أستر منه وأكمل ، فالهيئة العارضة للشىء بسبب ماأحاط به والتقل بانتقاله الذى هو الملك إذا كان المحيط أكسى من محيط آخر أكسى من هيئة أخرى ليست كذلك (قوله فالانتصاب وضع) أى هيئة عارضة للشىء بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ونسبتها للخارج (قوله ومن خواص الإضافة التكافؤ) عبارة الأصل للمضاف خواص الأولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ، فكلما وجد أحدهما فى الذهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم عدم :

فإن قيل : فما قولك فى المتقدّم والمتأخر بحسب الزمان فإنهما متضايفان مع أن المتقدم الزمانى لاوجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى ، وكذا المتأخر لاوجود له مع وجود المتقدم .

قلنا : لاوجود للحقيقى منهما إلا فى الذهن فإن التقدم والتأخر أمران يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدّم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضا اعتباريا ، فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله ، وأما معروضاهما إذا أخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده اه واعتبار التكافؤ والمعية فى الوجود الذهنى بحسب تعقل ماهية الإضافة لاينافى أن التقدم والتأخر الزمانيين من الأعراض الموجودة بالفعل خارجا حتى يصح كونهما من مقولة الإضافة التى هى قسم من العرض الممكن الموجود بالفعل (قوله فى لزوم الوجود بالقوة الخ) هذا فى موضع قول الأصل فى الوجود والعدم وقد نحا إليه بعد ذلك فى البيان ، وقوله فى الخارج والذهن راجع لهما معا فإذا كانت الأبوة لزيد فى الخارج بالقوة فالبنوة لعمرو كذلك وإذا كانت له فى الذهن بالقوة فالبنوة لعمرو كذلك وبالعكس ، وإذا كانت له بالفعل فيهما فالبنوة لعمرو بالفعل كذلك فيهما وبالعكس ، وحينئذ تكون النسبة بالقوّة والشأن لاتكون عند الحكماء من مقولة الإضافة الموجودة خارجا لأن مابالشأن معدوم :

وفى المحشى : فقول المصنف بالفعل أو بالقوة يرجع للوجود : أى سواء كان ذلك الوجود حاصلا بالفعل أو بالقوة بمعنى أن كل واحد منهما لم يحصل له الوجود بالفعل لكنه مستعد لحصوله ، وهذا المعنى هو المعبر عنه بالإمكان الاستعدادى وهو غير الإمكان الذاتى كما فرق بينهما السيد فى حاشية التجريد اه أى والإمكان الاستعدادى موجود عند الحكماء وعليه فتكون النسبة الموجودة بالقوة من مقولة الإضافة الموجودة فعلا :

وتقدم عن السيد أن مقولة الإضافة قد تعرض للواجب كالأول ومعلوم أن الأولية ليست من الأمور الموجودة خارجا باتفاق المتكلمين والحكماء ، فلعل ماتقدم فى قولهم المقولات أقسام للممكن الموجود مرادهم به أعم من أن يكون موجودا ذهنا أو خارجا ، والأولية الانتزاعية باعتبار وجودها الذهنى ممكنة وإنما الواجب هو ذات الله

وأورد على جعل المتقدّم والمتأخر متضايفين أنهما لايوجدان معا، وأجيب بأن التضايف إنما هو بين مفهوميهما وهما معا فى الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كلٌّ منهما بدون الآخر كالأب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل منهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص :

تعالى فقط عند الحكماء أو ذاته وصفاته الوجودية عند المتكلمين . وأما الصفات الاعتبارية الانتزاعية كصفات السلوب فلا تتصف بالوجوب الذى هو وصف للموجود ، نعم هى واجبة لله تعالى بمعنى امتناع انفكاكها عن الذات .

وقد يقال هذا خلاف ماتقدم نقله عن الدوانى وعبد الحكيم وغيرهما فى تعريف الجوهر والعرض وأن كلا منهما يعتبر فيه الوجود بالفعل خارجا ، وخلاف مانقل عن الحكماء فى استدلالهم على وجود الأعراض النسبية كما تقدم . ولك أن تقول معنى قولهم إنها أقسام للممكن الموجود أن هذه المقولات باعتبار كونها جنسا عاليا للشىء لاتكون إلا للممكن الموجود خارجا ، وهذا لاينافى أنها إذا وقعت عرضا عاما لشىء لايلزم أن يكون موجودا خارجيا بل قد يكون أمرا انتزاعيا كالأوّلية والأقدمية بالنسبة للواجب تعالى فإن صدق مقولة الإضافة عليهما صدق العرض العام ، وحينئذ لا يلزم وجودهما خارجا ولاكونهما من العرض المعتبر فيه الوجود الفعلى :

وقد يجاب بهذا عما نقله الدوانى عن بعضهم من أن المركب الخيالى كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لا شك فى جوهريته وإنما الشك فى وجوده بناء على عدم اشتراط الوجود بالفعل فى الجوهر اه فقوله لا شك فى جوهريته إن كان المراد فى إطلاق الجوهر عليه عرضا عاما فمسلم وإن كان جنسا عاليا فممنوع إذ لا بدّ فى صدقه عليه من كونه موجودا بالفعل كما تقدّم (قوله وأورد الخ) قد علمت مورده فى الأصل وأنه إنما يتوهم فى المتقدّم والمتأخر الزمانيين . وجوابه أن التكافؤ إنما هو بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين كما يؤخذ من كلام الأصل (قوله وذاتا المتضايفين الخ) هذا كقول الأصل وأما معروضاهما إذا أخذا وحدهما فقد ينفكان الخ فهو مرتبط بما قبله من حيث إنه اعتبار ثالث موضح لما انبنى عليه الجواب قبله من اعتبار العارض وحده أو اعتبار المجموع ، وإن كان السؤال غير مبنى على أخذ المتقدّم والمتأخر باعتبار الذات بل هو مبنى على أن المتقدّم الزمانى بوصف كونه متقدّما لا وجود له مع المتأخر كذلك وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدّم . ومحصل الجواب أن المنظور إليه فى معية المتضايفين هو الوجود الذهنى لا الخارجى وهما معا فيه وحينئذ يكون أخذ المتضايفين باعتبار الذات خارجا عن موضوع السؤال والجواب ، ولذا كتب العلامة المحشى على قوله وذاتا المتضايفين ما نصه : كلام مستأنف وليس مرتبطا بما قبله كما قد يتوهم اه وقد علمت موضع ارتباطه فتأمل (قوله كالأب والابن) فإنه بحسب الذات والوجود الخارجى قد يوجد الأب مع فقد الابن وعكسه ، لكنه بحسب الوجود الذهنى متى لوحظ أحدهما بوصف كونه أبا أو ابنا وجدا معا كما هو حال المتضايفين (قوله كالعالم والعلم) فإن العلم بحسب الذات : أى بقطع النظر عن عروضه لشىء آخر لا يوجد بدون عالم الاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف وأما ذات العالم فقد توجد مجردة عن العلم :

والحاصل أنه إذا لوحظ العالم بوصف كونه عالما والعلم بوصف كونه عارضا له وجدا معا ، وإذا لوحظت ذات كلّ منهما وحدها وجد العالم بدون العلم ولا يوجد العلم بدون العالم فتدبر (قوله كالعلة مع معلولها الخاص) أى المعلول الشخصى فإنه يمتنع وجود أحدهما بدون الآخر لأن المعلول الواحد الشخصى لا يكون معلولا لعلتين

وأقسام التقدّم خمسة : تقدم بالزمان على معنى أن المتقدّم حصل فى زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدّم ذات الأب على ذات الابن ، وتقدّم بالذات والطبع على معنى أن المتقدّم يوجد بدون المتأخر دون العكس كتقدّم الجزء على الكل ، وتقدم بالعلة كتقدّم الشمس على ضوئها ، وتقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم إذا جعل

يستقل كلّ منهما بإيجاده فمتى وجدت علته وجد هو ومتى عدمت عدم بخلاف الواحد النوعى فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه ، بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك كنوع الحرارة الواقع بعض جزئياته بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة . لا يقال إن امتناع وجود كلّ من العلة ومعلولها الخاص بدون الآخر إنما هو باعتبار وصف العلية والمعلولية الخاصة والكلام فى أخذهما باعتبار الذات كما فى النوعين قبله ، لأنا نقول امتناع وجودهما كذلك باعتبار الذات إذ ذات العلة بقطع النظر عن وصف كونها علة لا توجد فى الخارج بدون المعلول إذ لا تحقق لها بدون الوصف المذكور وقطع النظر عنه لا يقتضى انتفاءه ، وكذلك المعلول لا يوجد بدون علته فليست ذات العلة كذات الأب والعالم يمكن تحققها بدون الوصف خارجا كما تتحقق ذات الأب بدون وصف الأبوة وذات العالم بدون وصف العلم فتدبر (قوله وأقسام التقدّم) أى وقد عرفت أن نفس التقدّم والتأخر من أقسام المضاف فتكون أقسامها كذلك (قوله خمسة) أثبت المتكلمون سادسا وهو تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس تقدّما بالعلة ولا بالذات لعدم الاقتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ، ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل :

وأجيب بأنه من المتقدّم بالزمان بناء على أن التقدّم الزمانى هو الذى لا يجامع فيه المتقدّم المتأخر وهو بالذات لأجزاء الزمان وبالعرض لغيره كما تقدّم ، وقيل إنه من التقدم بالذات والطبع بناء على أنه أعم مما يمكن فيه المقارنة فهى خمسة (قوله تقدّم بالزمان) أى بسبب الزمان فالمتصف فى الحقيقة بالتقدّم هو زمان ذلك الشىء الموصوف بالتقدّم ، فتقدمه باعتبار الزمان أى لا باعتبار الذات ولا باعتبار الوجود ولا باعتبار الوصف بخلاف تقدّم الذات والعلة والرتبة ، فإن الأوّل باعتبار ذات الشىء وماهيته ، والثانى باعتبار الوجود والاحتياج إليه ، والثالث باعتبار الوصف حسيا أو معنويا وهو التقدّم بالشرف والرتبة (قوله بالذات والطبع) عطفه عليه لأن التقدّم بالذات يطلق عندهم على القدر المشترك بين التقدّم العلىّ والتقدّم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ عن الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (قوله على معنى الخ) عبارة الأصل التقدّم بالذات كتقدّم الواحد على الاثنين فإنه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هى بخلاف التقدّم بالعلية فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها ، وعلى هذا فالتقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشىء مقيسا إلى كله دون سائر علله الناقصة كما فى الشفاء والمباحث المشرقية ، فتقدّم العلل الناقصة على المعلول ليس بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ، ويؤيده أنهم حصروا العلة فى أربعة أقسام وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل والمشهور فى كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفى فى وجود المحتاج كان متقدّما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وإن لم يكف كان متقدّما عليه بالذات والطبع ، وعلى هذا فالتقدّم الطبيعى شامل للعلل الناقصة ، وتقدّم أن التقدّم بالذات قد يطلقونه على القدر المشترك بين الطبيعى والعلى (قوله كتقدّم الشمس على ضوئها) فإنه تقدّم أمر أوجب وجود شىء آخر بحيث لا يتخالف عنه إيجاده وتقدّم العلة كذلك سواء كان إيجابه للشىء الآخر إما لكونه فاعلا تاما أو لانضمام آخر معه ، ومن التقدّم بالعلة تقدّم حركة الأصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم ولا عكس ، وليس ذلك بالزمان وإلا لزم

المبدأ المحراب ، وتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل :

ومن خواصها وجوب انعكاس كل واحد من المتضايفين إلى الآخر : أى يحكم بإضافة كل واحد من المتضايفين إلى صاحبه من حيث هو مضاف إليه ؛ فكما تقول الأب أبو الابن تقول الابن ابن الأب ، وإذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما لو أضيف الأب إلى الابن من حيث هو إنسان ، فلو قلت الأب أب إنسان لانتفى العكس فلا يقال الإنسان إنسان أب .

قال فى شرح المقاصد : وطريق معرفة الانعكاس أن تنظر فى أوصاف الطرفين فما كان إذا وضعته ورفعت

تداخل الجسمين : أى بعض الأصبع وحلقة الخاتم إذا تحرك الأصبع فى زمان وسكن الخاتم فيه ولا بالذات فإن حركة الأصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدّمها عليها تقدّما ذاتيا ، وظاهر أن هذا التقدّم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لأن وجود حركة الأصبع أتم وأكمل فى نفسه فأوجب لذلك وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوى الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده ، وتقدّم الشىء الموجب لوجود شىء آخر بحيث لا يتخلف عنه لكونه الفاعل فى إيجاده وحده أو بانضمام غيره هو التقدّم بالعلية كما فى المواقف وشرحه وتقدّم بالمكان ويسمى التقدم الرتبى بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدإ معين وهو تقدّم وضعى يمكن وقوع المتقدّم فى مرتبة المتأخر كما فى صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجعله مبدأ فقد تبدأ من المحراب وقد تبدأ من الباب فينعكس الحال ، وخصوه بالرتبة الحسية ليغاير التقدّم بالشرف ، وقد يطلق التقدّم الرتبى على مايعمهما ، وفى الأصل والترتيب فى المتقدّم بالرتبة إما عقلى كما فى الأجناس المترتبة أو وضعى يمكن وقوع المتقدّم فى رتبة المتأخر كما فى صفوف المسجد (قوله وتقدّم بالشرف) أى الكمال لأن التقدّم الاعتبارى لابدّ فيه من مبدإ تعتبر إليه النسبة وذلك المبدأ إما كمال وهو التقدّم بالشرف أولا وهو التقدّم بالرتبة المعبر عنه بالتقدّم المكانى ، وكون أحدهما يستتبع الآخر كصاحب الفضيلة يقدّم فى المراتب المكانية لايقتضى اتحادهما ولا رجوع أحدهما إلى الآخر كما فى عبد الحكيم :

وأقسام المعية كأقسام التقدّم والتأخر فالمعية الزمانية عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيئين فى زمان واحد ، وعند الحكماء عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدّم الزمانى فإنه عارض للزمان وللزمانيات ، فما وقع فى الشرح الجديد للتجريد من أن المعية عبارة عن سلب التقدّم والتأخر فى المعنى الذى نسب إليه التقدّم والتأخر محل نظر ، والمعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة ، والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب إلى المحراب ، والمعية بالذات كجزءين مقوّمين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة ، والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد انظر شرح المواقف وحواشيه (قوله ومن خواصها وجوب الخ) ويقال له التكافؤ فى النسبة وهى من خواص المضاف المشهورى لأن الحقيقى لا نسبة فيه حتى يتصوّر فيه انعكاس إذ لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة ، وفى الحيثية الآتية إشارة إلى ذلك لإشعارها بأن فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافا إلى صاحبه ، وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقى فإنه لاماهية له سوى الإضافة (قوله أى يحكم الخ) بيان للأصل والعكس طردا وردا (قوله أى من حيث هو مضاف الخ) فإذا أخذت ذات كل واحد من المضافين من حيث إنه كان مضافا لصاحبه ونسبت أحدهما للآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينسب الآخر إليه أيضا ، وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح للطير فيعتبر من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح فيقال الجناح جناح الطير والطير ذو الجناح كذا فى الأصل (قوله وطريق معرفته الخ)

غيره بقيت الإضافة وإذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الإضافة فهو الذى إليه الإضافة مثلا، إذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات كان الأب مضافا إليه وإذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الإضافة انتهى :

ومن خواصها أنها إذا كانت مطلقة أى غير معينة أو محصلة أى معينة فى طرف كانت فى الطرف الآخر كذلك ، مثلا النصف المطلق بإزاء الضعف المطلق وبالعكس فإذا حصلت النصفية فى جانب حصلت الضعفية فى الجانب الآخر وبالعكس ، والضعف المخصوص كأربعة بإزاء نصفه كاثنين وكالعشرة فهى نصف العشرين والعشرون ضعف العشرة :

قال الحسين بن عبد الله بن سينا ، بسين مهملة مكسورة وألف آخره مقصورة : تكاد الإضافات تنحصر

هذا حاصل الحيثية المتقدمة (قوله ومن خواصها الخ) إن كانت هذه العبارة للمقاصد أيضا فالأولى أن يقول إلى أن قال كذا أو وفى موضع آخر قال كذا ، وسبق للشارح أنه أخذ من كلام المواقف فى موضعين وسلك مايقرب من هذا المسلك وإن كانت ملخصة من المواقف كعبارة ابن سينا بعدها فالمناسب أن يقول اه ملخصا من كذا وعبارة ابن سينا هذه ليست متصلة فى الأصل بتلك الخاصة المذكورة والخطب فى ذلك سهل (قوله قال الحسين الخ) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا البخارى المعروف بالشيخ الرئيس كان آية فى العلم والحكمة والطب ، وإليه يرجع الفضل فى نشر هذه العلوم وتحقيق مباحثها وتهذيب فروعها فى كثير من الأسفار والرسائل التى دبجها يراعه وجاءت بها قريحته الوقادة ، ومع عنايته بالدرس والتأليف كان يزاول معالجة الأمراض وسياسة البلاد . ولد سنة ثلثمائة وسبعين هجرية وتوفى بهمذان سنة أربعمائة وثمانية وعشرين رحمه الله (قوله تكاد الإضافات تنحصر الخ) لخص هذه العبارة من المواقف وأصلها قال ابن سينا : تكاد الإضافة تنحصر فى أقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع ، وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر ، وفى المحاكاة كالعلم والخبر ، وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة اه :

والظاهر أنه أراد بالمعادلة المناظرة والمماثلة فى المادة كالغالبية والمغلوبية والقاهرية والمقهورية بدليل الأمثلة ومقابلتها بنوع الاتحاد كالمجاورة والمشابهة ، والمنقول فى المباحث المشرقية عن الإمام بن سينا كما ذكره السيد فى المواقف والسعد فى المقاصد : هكذا تكاد تكون الإضافة منحصرة فى أقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوّة وفى نسخة ومصدرها بالإفراد والتى بالمحاكاة ، فأما التى بالزيادة فإما من الكمّ وهو ظاهر وإما من القوة كالغالب والقاهر والمانع ، وأما التى بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع ، وأما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس ، فإن العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس اه .

وفى عبدالحكيم على المواقف : المعادلة أن يكون كل منهما عديلا ونظيرا للآخر كالمساواة والمشابهة والمخالفة والمضادة ومصدرها بالجر وإفراد الضمير الراجع إلى لفظ التى بالفعل الخ وهو الموافق للشفا والمباحث المشرقية وبالتثنية الراجعة للفعل والانفعال والمصدر إما بمعنى الصدور : أى والتى سبب صدورها من القوة أى مبدإ الفعل والانفعال فيكون عطفا قريبا من العطف التفسيرى ، ويؤيده عدم إيراد مثال له وإما بمعنى مبدإ الصدور ومن القوة بيان له : أى والتى بسبب مبدإ الفعل والانفعال كالأشدّ تأثيرا وتأثرا فإنه سبب القوة التى هى سبب التأثير والتأثر اه فالمناسب للشارح حيث تصرّف هذا التصرّف أن يزيد واوا فى قوله التى بالزيادة ، ولعله أراد بالمعادلة معنى أعمّ غير ما أراد بها صاحب المواقف وصاحب المباحث وهى مقابلة نسبة بنسبة أخرى مطلقا ، ولذا نوّعها إلى ثلاثة أنواع : التى بالزيادة وهى المرادة من المعادلة فى عبارة المواقف ، والتى بالفعل

فى أقسام المعادلة التى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال والتى بالمحاكاة كالقاهر والغالب والقاطع والمنقطع وكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن بينهما محاكاة ، فالعلم يحكى هيئة المعلوم والحس يحكى هيئة المحسوس اه ملخصا .

[فائدة] قال بعض المحققين : العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والإضافة عند غيرهم ، وهذا الاختلاف إنما نشأ من أنه فى حال العلم بالشىء يحصل ثلاثة أشياء : أحدها الصورة القائمة بالنفس وهى الكيفية . ثانيها قبول النفس لها وهو الانفعال : ثالثها إضافة خاصة حاصلة بين النفس وذلك الأمر المعلوم ، فاختلفوا فى أن العلم أىّ أمر من تلك الأمور والمتكلمون لما نفوا الوجود الذهنى وقيام الصورة بالنفس يلزمهم أن يقولوا العلم عبارة عن الإضافة المذكورة إذ لايحصل عندهم من الأمور الثلاثة إلا الإضافة ، وإنما اختار المحققون أن العلم من مقولة الكيف وهى الصورة لأن العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تتصف بهما ،

والانفعال ، والتى بالمحاكاة : وحذف لفظ مصدرهما من القوة ونقص النوع الرابع المشار إليه فى عبارة المواقف بقوله وفى الاتحاد الخ .

والحاصل أن العبارات الثلاثة متقاربة وغايته أن المصنف نقص فى تلخيصه النوع الرابع والخامس المشار إليه بقوله ومصدرهما من القوة وأراد بالمعادلة معنى أعمّ . وأما تحرير النقل عن ابن سينا فيتبع فيه النصّ (قوله كالقاهر والغالب) مثالان للمعادلة التى بالزيادة فإن الغالبية والمغلوبية إضافة بسبب زيادة فى القوّة أى مبدأ التأثير والتأثر وكذلك القاهرية والمقهورية ، وتقدّم أنها تارة تكون من الكمّ كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير ، وتارة تكون من القوّة كالغالب والقاهر (قوله كالقاطع والمنقطع) مثال لقوله والتى بالفعل والانفعال : أى وكالأب والابن كما تقدّم فى عبارة المباحث ، فإن الأبوّة والبنوّة إضافة عارضة بسبب الفعل وهو إلقاء المنى فى الرحم والانفعال وهو قبوله إياه (قوله قال بعض المحققين الخ) مراده بهذا البعض أبو الفتح قال ذلك فى حاشيته على شرح الجلال الدوانى على متن التهذيب إلا أن الشارح تصرف فى عبارته ، وملخص ماكتبه هناك على مايؤخذ من المحشى فى وسطاه : أن جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهنى ذهبوا إلى أن العلم إضافة : أى تعلق بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية ذات تعلق ، والقائلون بالوجود الذهنى من الحكماء ومحققى المتكلمين منهم من قال هو الصورة الحاصلة عند العقل فيكون من مقولة الكيف ، ومنهم من قال هو قبول الذهن لتلك الصورة من المبدإ الفياض فيكون انفعالا ، ومنهم من قال هو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ، وأما أنه نفس الحصول فلم يذهب إليه أحد أصلا اه فهو على الأوّل من مقولة الكيف مطلقا سواء قيل إن الصورة شبح ومثال للمدرك أو هى نفسه لأنها من حيث قيامها بالذهن عرض وكيف كما تقدّم فهى مغايرة للمعلوم بنحو الوجود لا بالذات وعلى أنها شبح مغايرة له ذاتا ووجوداً ، وتقدم أن الوجود الذهنى الذى أنكره المتكلمون هو وجود الأشياء أنفسها فى الذهن كما يؤخذ من استدلالاتهم لاوجود صورها وأشباحها فقوله وقيام الصورة بالنفس مراده بالصورة ذات الشىء وحقيقته ، وقوله يلزمهم الخ غير مسلم إذ لهم أن يقولوا بالإضافة أو الانفعال أو الصورة الشبحية (قوله وهذا الاختلاف الخ) لعل هذا فى غير العلم الحضورى وهو حضور الأشياء بأنفسها عند العالم لا بصورها إذ ليس فيه ارتسام وانطباع ، بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم (قوله يحصل ثلاثة أشياء الخ) ظاهره أن هذا مختص بمذهب من يقول بالوجود الذهنى كما يدل عليه قوله الآتى إذ لايحصل عندهم الخ مع أن حصول الأمور الثلاثة متأت أيضا على مذهب المنكرين للوجود الذهنى

وأما الانفعال فلا وجه لاتصافه بالمطابقة وعدمها اه :

وقال خسرو فى حواشى التلويح : التحقيق أن المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الإدراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة فى البقاء وهو الملكة ، وقد أطلق العلم على كلّ منها إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور ، فإذا ذكر بلا تعرض للمتعلق جاز إرادة كل من الثلاثة بحسب المقام وأما إذا قرن بذكر المتعلق تعين الأوّل اه :

وقال السيد فى حواشى الشمسية : إنما يصح جعل الإدراك انفعالا إذا فسرناه بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشىء ؛ أما إن فسرناه بالصورة الحاصلة فى النفس فيكون من مقولة الكيف فلا يكون انفعالا أيضا : أى كما لايكون فعلا اه (وضع) لفظ الوضع يطلق بالاشتراك اصطلاحا على كون الشىء مشارا إليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع بخلاف الوحدة ، وعلى مايعرض للكمّ المتصل وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء متصلة على الثبات ، ويشار إلى كل واحد منها فيقال أين هو من الأجزاء وهو جزء من الوضع الذى هو من المقولات المرتسم بقولى (عروض هيئة) أى هيئة عارضة للجسم فهو من إضافة الصفة لموصوفها . قال بعضهم : والفرق بين الهيئة والعرض اعتبارى ، فالعارض للشىء يقال له عرض باعتبار عروضه ، وهيئة باعتبار حصوله (بنسبة) أى بسبب نسبة (لجزئه) أى لأجزاء الجسم بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبتها إلى (خارج فأثبت) أى الأمور الخارجية كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض ،

ممن يقول بالصورة الشبحية المثالية (قوله وأما الانفعال الخ) أى ومثله الإضافة (قوله وقال خسرو الخ) اشتهر أن هذا فى أسماء العلوم لافى العلم من حيث هو مع كون المعنى الأوّل شاملا للأمور الثلاثة إذ الإدراك يحتمل القبول والإضافة والصورة ، وبالجملة فهذه الفائدة محشوة بأنقال خيالية عن الترتيب (قوله يطلق بالاشتراك اصطلاحا) وأما لغة فيطلق على معان منها ضد الرفع وضرب من السير وجعل شىء فوق شىء والإسقاط والحط من الدرجة والكرامة والاختلاف والكذب والبسط ، ومنه حديث: « إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يفعل » أى تفرشها وتبسطها (قوله على كون الشىء مشارا إليه) أى إشارة حسية سواء كان له أجزاء بالفعل أو بالقوّة أو ليس له أجزاء أصلا كانت الإشارة ذاتية أو تبعية فشمل الكمّ وغيره من كل مايقبل الإشارة الحسية (قوله والنقطة بهذا المعنى) أى على هذا المعنى ذات وضع لأنها قابلة للإشارة الحسية وقد عرفوها بأنها شىء ذو وضع بخلاف الوحدة فإنها من الأمور الاعتبارية فليست قابلة لتلك الإشارة ، وسبق أن من الحكماء من يسوّى بينهما فى طرفى الوجود والعدم ولكن المشهور ماذكر . وفى الحاشية : الأولى أن يقول فالنقطة بالتفريع اه وفيه أنه لم يسبق بيان معنى النقطة والوحدة ولا مايستلزمه حتى يفرّع عليه ، ومجرد بيان معنى للوضع المذكور لا يعلم منه أن النقطة ذات وضع أولا ، والظاهر من قوله والنقطة ذات وضع بهذا المعنى أى لا بالمعنى الذى بعده فإنه مختص بالكمّ فهو المقابل لا قوله بخلاف الوحدة لعدم علم الخلاف من هذه العبارة ، ولكن الشارح عوّل فى ذلك على ماعهد واشتهر فتأمّل (قوله وهو جزء من الوضع الخ) إن كان محل الوضع الآتى هو الجسم الطبيعى فالجزئية على ضرب من التسمح ، وأنه كان قد يعرض للجسم التعليمى فيمكن تصوير الجزئية حينئذ لأن معروض الوضع المذكور إما الخط أو السطح أو الجسم التعليمى . ويمكن أن يقال إن الهيئة العارضة بسبب النسبتين غير الهيئة العارضة للكمّ المذكور . وعبارة الكاتبى : وهو قريب من الوضع الذى هو من المقولات فتأمّل (قوله باعتبار حصوله) فيه أن مطلق الحصول لا يقتضى هذا العنوان الخاصّ ، فلو قيل باعتبار حصوله على وجه أن الشىء يتهيأ به مثلا لكان مناسبا لهذا العنوان فتأمّل (قوله أى الأمور الخارجية) وفى بعض النسخ:

وإنما اعتبرت النسبة الثانية لئلا يلزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب لم تتغير النسبة بين أجزائه مع أن وضعه قد تغير فيكون وضع الانتكاس وضع القيام كذا أفاده ابن سينا .

أى إلى الأمور الخارجية بزيادة إلى، والمراد فأثبت النسبة إلى الأمور الخارجية سببا منضما للنسبة الذاتية فيكون الوضع هو الهيئة العارضة للشىء بسبب نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجية . وفى عبد الحكيم على المواقف اتفقوا على أن الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما إذ النسبة فيما بين الأجزاء أو فيما بينها وبين الأمور الخارجية ليست إلا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس ، وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين ، إذ لادليل على وجودهما فى القيام مثلا فضلا عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام .

واعلم أن الإمام عرف الوضع فى المباحث المشرقية بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض نسبة تختلف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات كالموازاة والانحراف ، ولا تخالف بين التعريفين وإن كان ظاهر هذا التعريف مشعراً بأنه معلول لنسبة الأجزاء فيما بينها لأنه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفهما بالقياس إلى الجهات ، وذلك لا يحصل إلا بعد اعتبار النسبة إلى الأمور الخارجية أيضا إلا أنه فى التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وماذكره الإمام معلولا للنسبة المقيدة اهـ فخرج بقيد نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض الهيئة العارضة للشىء لا لسبب النسبة بل لسبب ما أحاط به ، وانتقل بانتقاله كالملك ، أو لسبب حصوله فى المكان ونسبته إليه كالأين ، وبقيد النسبة إلى الخارج الهيئة العارضة للشىء بسبب نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض دون الخارج كما فى الأشكال كالمثلث والمربع فإن ذلك ليس بوضع ، وفيه أنهم عرفوا الشكل بأنه الهيئة العارضة للجسم بسبب إحاطة حدّ واحد بالمقدار كما فى الكرة أو حدود كما فى المضلعات كالمربع والمخمس والمسدس وعدّوه من مقولة الكيف ، فهل هناك هيئة أخرى تعرض للشكل بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض مغايرة لتلك الهيئة ، وليست من مقولة الكيف الظاهر لا وأن هذا القيد إنما هو لتحقيق معنى الوضع وهو الهيئة الواحدانية المعلولة للنسبتين كما تقدّم : أى أن مجموعهما علة لتحصيل تلك الهيئة فإذا عدما أو عدم أحدهما لا يتحقق الوضع ، وهذا القدر مشترك بين سائر أنواعه والتمايز بينها إنما هو بخصوصية هاتين النسبتين فتدبر (قوله وإنما اعتبرت النسبة الثانية) أى إلى الخارج منضمة للنسبة الذاتية سببا فى تحقق معنى الوضع كما يقتضيه التعريف المشهور الذى مشى عليه المصنف أو قيدا لها كما يؤخذ من تعريف الإمام وعبارة المواقف وشرحه ، وإذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيهما إلى الخارج ، ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع النسبة الثانية لزم أن يكون القيام بعينه هو الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه . لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما إلى آخر ماسيذكره الشارح بعد عن السيد ، وكان المناسب تقديمه هنا لمزيد ارتباطه به ولعله أخره عن اعتراض بعض شارحى المواقف لاشتماله على جوابه فتدبر (قوله لئلا يلزم الخ) أى فاعتبارها فى الوضع الكلى هو الموجب لتغاير وضع القيام لوضع الانتكاس وعدم اعتبارها يستلزم اتحاد الوضعين المذكورين مع أنهما متغايران قطعا .

فإن قلت : كيف تكون النسبة الخارجية قيدا فى الوضع الكلى على النحو المارّ تكون مميزة لأنواعه مع أن ما يعتبر فى الكلى من القيود يجب أن يكون مشتركا بين سائر أنواعه إذ الكلى هو تمام ماهية الأنواع .

واعترضه فى بعض شارحى المواقف قائلا : إن أراد بتغير وضعه تغير جنس الوضع فممنوع وإن أراد تغير نوعه فسلم ، لكن لايلزم من هذا اعتبار هذا القيد فى ماهية أنواعه ، ولهذا قال الإمام الرازى : نحن نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض كالمثلث والمربع المستدير ، ثم ذلك ينقسم إلى مالا يعتبر فيه إلا فى ذلك كما فى الأشكال ، وإلى مايعتبر فيه نسبة الأجزاء إلى الخارج أيضا كالقيام والانتكاس فإنهما إنما يعتبران وصفين لأن الرأس فى الأول محاذ للمحيط وفى الثانى بالعكس ، وبهذا يظهر فساد قول من زعم أن النسبة إلى الأمور الخارجية مشتركة بين جميع أنواع الوضع ،

قلت : النسبة المذكورة لها اعتباران : اعتبار كليتها ومن هذه الجهة أخذت قيدا فى مفهوم الوضع الكلى أى سببا منضما إلى نسبته الذاتية ، واعتبار خصوصها ومن هذه الجهة كانت مميزة لأنواعه ، وفيه أنها بالاعتبار الأول ليست مميزة للأنواع فما الداعى إلى اعتبارها فى الوضع الجنسى كلية ثم اعتبارها فى الأنواع من جهة خصوصها ، وهلا اعتبرت من أول وهلة فى الأنواع كلية نوعية تتميز الأنواع بجهة خصوصها بدون اعتبارها فى الوضع الكلى ؟ فالحق أن اعتبارها فى ماهية الوضع ليس لأن تمايز أنواعه موقوف عليها من الجهة التى اعتبرت بها بل لأنها من تمام حقيقته كما تقدم ، نعم هى مأخذ تمايز الأنواع ولكن من جهة خصوصها فلعل مراد القائل بأنها لو لم تعتبر فى ماهية الوضع لكان وضع القيام وضع الانتكاس أنها لو لم تعتبر واكتفى بنسبة الأجزاء بعضها إلى بعض مأخذاً لتميز الأنواع من جهة خصوصها لكان وضع القيام وضع الانتكاس لأن الهيئة المعلولة للنسبة الذاتية وحدها باقية بشخصها فى وضع الانتكاس لم تتغير ، وكون الأجزاء التحتانية فى القيام فوق الأجزاء الفوقية فيه فى الانتكاس راجع إلى اعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية لأن فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط فتدبر (قوله فى بعض شارحى المواقف) لعله الأبهرى وحاصله منع الملازمة المشار إليها فى كلام المستدل فإن تمايز الأنواع لا يتوقف على اعتبار ما به التمايز فى أصل الجنس بل الجنس يكون مطلقا عن القيود المعتبرة فى الأنواع وتمايز الأنواع يكون بتلك القيود المعتبرة فيها كالحيوان مع الإنسان والفرس ، وهنا كذلك فإن الوضع أمر كلى وهو الهيئة المعلولة للنسبة الذاتية والقيام والانتكاس نوعان مندرجان تحته يتميز كل واحد منهما عن الآخر بقيد مأخوذ من اعتبار النسبة الخارجية ، وذلك القيد فى القيام مغاير للقيد المأخوذ فى الانتكاس وإن اشتركا فى أن كلا مأخوذ من النسبة الخارجية . وقد يقال إن الهيئة العارضة للنسبة الذاتية إن كانت محصلة فلا تصلح أن تكون جنسا يقترن به الفصول المأخوذة من النسبة الخارجية ، وإن كانت غير محصلة فكما يصح أن يقترن بها فصول النسبة الخارجية يصح أن يقترن بها فصول أنواع الملك والأين مثلا فتشترك المقولات فى جنس واحد فلا تكون أجناسا عالية ، وقد تخلص العلامة عبد الحكيم من كل هذه المناقشات بما حققه فى معنى هذه المقولة وأشار إلى باقيها بقوله فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام (قوله فممنوع) ضرورة أن مقارنة الفصول للطبيعة الجنسية لا توجب تغيرا فيها إذ الماهية لابشرط شيء قابلة للاتحاد مع القيود المتعددة (قوله ولهذا قال الإمام الرازى الخ) هذه العبارة مع إفادتها أن قيد النسبة الخارجية غير معتبر فى أصل ماهية الوضع تفيد أنه لا يصح اعتباره فيها ، وأن أنواع الوضع هنا لم تتمايز بخصوص النسبة الخارجية بل منها ماتمايز بقيد عدمى ومنها ماتمايز بقيد وجودى مأخوذ من النسبة المذكورة ، وهو مبنى على أن الماهية قد تتميز بفصل عدمى وأن الماهية بشرط لا شيء كالماهية بشرط شيء نوع من الماهية لا بشرط شيء وكلاهما ممنوع (قوله كالمثلث الخ) الأنسب تأخير التمثيل عن الماهية المطلقة

وتميز بعضها عن بعض إنما هو بخصوصية إحدى النسبتين فإن الأشكال من حيث هى شكل لم يعتبر فيها نسبة الأجزاء إلى الخارج اهـ :

وقال السيد فى شرحه : لايقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما : أى القيام والاستلقاء فى معنى الوضع الذى هو جنسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية ؛ لأنا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته إلى فصل آخر ، فالحق إذن اعتبار النسبتين فى ماهية الوضع اهـ :

قلت : توضيح ماذكره السيد ردّ مايقال إنه لاحاجة إلى اعتبار النسبة الثانية لافتراق هيئة القيام والانتكاس بالفصل الحاصل من النبسة الخارجية ، وبيانه أن يقال إن الفصل يتحد مع جنسه فى الوجود كالنطق للحيوان والصهيل له فهو غير طار عليه ، والفصل الحاصل من النسبة الخارجية للانتكاس مثلا عارض فلو اعتبرناه لزم أن حصة من الجنس أعنى الوضع قارنت فصلا مستفادا من الهيئة الخارجية للقيام مثلا ثم فارقته إلى فصل آخر حاصل من النسبة الخارجية عارضة للانتكاس فتدبر ، ويجرى فى الوضع التضادّ والشدة والضعف فوضع الإنسان ورجلاه على الأرض ورأسه فى الهواء معتاد لوضعه إذا كان بالعكس من ذلك لأنهما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ، والشىء قد يكون أشدّ انتصابا وانحناء من غيره قاله فى شرح التجريد (و) عروض (هيئة) للجسم (بما) أى بسبب الذى (أحاط) به (وانتقل) أى بانتقاله خرج بهذا الأين فإنه هيئة عارضة للشىء بسبب المكان المحيط به ، لكنه لاينتقل بانتقال المتمكن (ملك) بكسر الميم

إلى الماهية المقيدة التى تختص بهذه الأمثلة كما هو ظاهر (قوله وتميز الخ) جواب عما يقال حيث كانت النسبة المذكورة معتبرة فى أنواع متعددة فكيف يمتاز بعضها عن بعض :

وحاصل الجواب أنها متمايزة بنفسها : أى بخصوصها إذ هى فى القيام غيرها فى الانتكاس كما تقدّم (قوله لايقال الخ) مايقال هو مما أشار إليه الرازى والأبهرى وساقه السيد منفيا من أول وهلة إشارة إلى تضعيفه وأنه مبنى على الغفلة عما تقرر فى الأجناس والفصول من أنها متحدة وجودا وجعلا ، ولو نظرا لما ذكر لما صح هذا الإيراد على عبارة الأصل وماماثلها ولوجب القول باعتبار النسبتين معا فى ماهية الوضع :

وحاصل ماأشار إليه من الرد أنه لوكان الافتراق والتمايز بين وضع القيام ووضع الانتكاس بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية للزم عدم اتحاد الجنس والفصل وجودا وجعلا ، وهو يؤدى إلى توارد علتين على معلول واحد وهذا هو معنى قوله فكيف يتصور الخ أى لايعقل ذلك لما تقرر أن نسبة الفصل إلى الحصة بالعلية ، فلو قارنت حصة فصلا ثم فارقته إلى فصل آخر للزم التوارد المذكور وهو مبنى على أن الحصة المحصلة بفصل القيام لا تزال بعينها باقية عند اقترانها بفصل الانتكاس وسيأتى مافيه :

فإن قلت : ماذا يصنع من يقول باعتبار النسبتين فى مثل المثلث والمربع من كل ماقيل إنه لم يعتبر فى وضعه إلا النسبة الداخلية :

قلت : له أن يمنع أن ذلك مما اكتفى فيه بمجرد النسبة المذكورة ، وقد تقدم عن عبد الحكيم أنهم اتفقوا على أن الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين لا مجموع هيئتين يمكن أن تتحقق إحداهما بدون الأخرى ، حتى يقال إن وضع ماذكر هيئة معلولة لنسبة واحدة (قوله ثم فارقته الخ) لقائل أن يقول لانسلم أنها فارقته إلى فصل آخر بل بانعدام فصلها انعدمت تلك الحصة وقارنت الفصل الآخر حصة أخرى فلايلزم ماذكرتم ، ثم رأيته فى بعض الحواشى منقولا عن عبد الحكيم وإن نظر فيه البعض المذكور فتدبر (قوله وعروض هيئة) أى هيئة عارضة

ويسمى مقولة الجدة بكسر الجيم وتخفيف الدال المهملة ومقولة له ، ولا فرق فى المحيط بين كونه غير طبيعى (كثوب أو) طبيعيا خلقيا نحو (إهاب اشتمل) على الهرّة مثلا :

قال فى المصباح : الإهاب الجلد قبل أن يدبغ ، وبعضهم يقول : الإهاب الجلد مطلقا وهذا الإطلاق محمول على ماقيده الأكثر ، والجمع أهب بضمتين قياسا مثل كتاب وكتب وبفتحتين على غير قياس . قال بعضهم : وليس فى كلام العرب فعال يجمع على فعل بفتحتين إلا إهاب وأهب وعماد وعمد وربما استعير الإهاب لجلد الإنسان اه وسواء كان محيطا بكله كما مثل أو غير محيط كالخاتم والعمامة والخف (أن يفعل التأثير) أى مقولة أن يفعل هى تأثير الشىء فى غيره على اتصال غير قار كالمسخن مادام يسخن فإن له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير فى التسخين ، وأما الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار فإنه يسمى إحراقا (أن ينفعلا تأثيره) أى مقولة أن ينفعل هى تأثر الشىء عن غيره على اتصال غير قارّ كالمتسخن مادام يتسخن فإن له حينئذ حالة غير قارة هى التأثر : أى التسخن فدوام التأثير والتأثر لابد منه فيهما ، وإلى هذا أشرت بقولى (مادام كل) منهما وأما الحال الحاصل للشىء عند الاستقرار : أى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة الماء

كما تقدم فى المباحث المشرقية أنه عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة : والحق أنه تسامح والمراد أنه أمر نسبى حاصل للجسم بسبب أمر حاصر له لأن نسبة المحصورية ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل إحداهما مقولة دون الأخرى تحكم ، والوجدان أيضا شاهد بأن التعمم مثلا حالة حاصلة بسبب الإحاطة المخصوصة لا نفس الإحاطة (قوله الجدة) مصدر وجد : أى استغنى ثم أطلق على ماذكر اصطلاحا (قوله اشتمل) مرتبط بكل من المثالين وإن كان لازما بالنسبة للثانى إذ المراد بالإهاب هنا جلد الجسم مطلقا إهابا أو غيره وهو لايكون إلا مشتملا (قوله وهذا الإطلاق الخ) إن كان هذا البعض قائلا هو الجلد بدون أن يقيده بالإطلاق فظاهر وإلا فكيف يتأتى الحمل المذكور ؟ إلا أن يقال مراده بالإطلاق فى كلامه سواء كان من البقر والغنم والوحش أولا وحينئذ يصح أن يقيد بما ذكر :

وفى اللسان الإهاب الجلد من البقر والغنم والوحش مالم يدبغ والجمع القليل آهبة بمدّ الهمزة وكسر الهاء والكثير أُهُب وأَهَب على غير قياس فتدبر (قوله كالمسخن الخ) قد تقرر فى موضعه أن الممثل به لايجب أن يكون مدخول الكاف بل يكفى أن يستفاد مما فى حيزها فلا مسامحة فى تمثيل مقولة أن يفعل بقوله كالمسخن ولا فى مقولة أن ينفعل بقوله كالمتسخن الخ كذا قاله الفنرى ، وبه يتضح ماتقدم فى أمثلة عروض الإضافة (قوله فى التسخين) هكذا فى كثير من النسخ والمناسب الإتيان بأى التفسيرية كما يدلّ عليه نظيره بعد . وفى بعض النسخ هى التأثير التسخينى بياء النسبة وحذف الجارّ ، وعلى النسخة الأولى يمكن أن يراد بالتسخين التسخن (قوله وأما الحال الحاصل الخ) فى المواقف وشرحه فهو يعنى مقولة أن يفعل إذن غير ماهو مبدأ للسخونة : أى المسخن لأنه يبقى بعد التسخين الذى لابقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا اه :

وكتب عبد الحكيم على قوله أى المسخن مانصه : أشار إلى أن المراد بالمبدإ الفاعل لامايتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على أن ينفعل اه وقوله وربما كان المبدأ جوهرا لعل مراده به الصورة النوعية التى هى مبدأ الآثار فإن أريد بقوة النار هنا صورتها النوعية فتسميتها إحراقا على ضرب من التأويل وكذلك إذا أريد بها حرارتها ولعله اصطلاح ، ثم هذا لايقتضى أن لايسمى مقولة أن يفعل إحراقا فهو أعمّ منها يطلق عليها وعلى مبدئها بل وعلى الأثر الناشئ عنها (قوله فإن له حينئذ حالة غير قارة) وهى غير السخونة الباقية بعد التسخين كما سينص

والاحتراق القار فى الثوب والقطع المستقرّ فى الحطب وكالقعود والقيام الحاصل للإنسان فليس من هذا القبيل وإن كان قد يسمى هذا أثرا وانفعالا بل من الكمّ أو الكيف أو الوضع ، ويجرى فى كل من المقولتين التضادّ فإن التسخين ضدّ التبريد والتسخن ضدّ التبرد ويقبلان الشدة والضعف فإن تسخن النار أشد من تسخن الحجر الحارّ ونسخين النار أشدّ من تسخين الحجر الحارّ ؛ والتعبير بأن يفعل وأن ينفعل أولى من التعبير بالفعل والانفعال لما علمت من أن هاتين المقولتين أمران متجددان غير قارين ، والمفيد لذلك هو التعبير بصيغة يفعل وينفعل ، وأما الفعل والانفعال فإنهما قد يطلقان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وقد مرّ أنه ليس من هذا القبيل ، وقولى (كملا) بتثليث الميم بمعنى تمّ :

قال فى المصباح : كمل الشيء كمولا من باب قعد والاسم الكمال ويستعمل فى الذوات والصفات يقال كمل إذا تمت أجزاؤه ومحاسنه ، وكمل من أبواب قرب وضرب وتعب لغات لكن باب تعب أردؤها اه وفيه من أنواع البديع حسن الاختتام وهو أن يأتى المتكلم بما يدل على انتهاء الكلام :

فنسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا بفضله حسن الختام ، ويدخلنا الجنة دار السلام بجاه سيدنا ومولانا محمد وسائر الأنبياء والملائكة الكرام عليه وعليهم وعلى جميع أتباعهم أفضل الصلاة والسلام ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين :

وكان الفراغ من تأليف هذا الشرح يوم الخميس المبارك لست مضت من ربيع الأوّل الذى هو من شهور سنة ١١٨٢ ألف ومائة واثنين وثمانين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام :

على ذلك وغير استعداد المتسخن لها لثبوته قبل التسخين الذى هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف :

والحاصل أن مقولة الفعل والانفعال يستلزمان مبدأ لهما وهو الفاعل وقوته القائمة به القارة فيه ، وهذا المبدأ متقدم عليهما وباق بعدهما ويستعقبان حالة قارة بعدهما قائمة بالمنفعل إما أن تكون من مقولة الكيف كالسخونة الباقية فى الماء بعد انقطاع تأثير النار فيه ، أو الكمّ كالطول الحاصل للشجر الناشىء عن تأثير العناصر الأربعة التى لايتم نموّ النبات بدون اجتماعها ؛ وإن شئت قلت الناشىء عن تأثير الفاعل مطلقا أو من مقولة الوضع كالهيئة الحاصلة من اجتماع الأعضاء على وضع مخصوص كالقيام والقعود ونحوهما بعد إعمال حركات تلك الأعضاء لطالب تلك الهيئة وهو القيام ونحوه ، وهناك حالة أخرى لابدّ منها فى حصول المقولتين ، وهما استعداد المنفعل وقبوله للتأثير والتأثر وهما متوسطان على جهة التلازم بين ماللفاعل والمنفعل ، هذا مايؤخذ من الشارح والمحشى وعلى هذا فالفعل الذى يقع دفعة لاتدريج فيه لايتحقق معه مقولة الفعل ولا الانفعال ، ومن البعيد أن يكون من مقولة الكيف فتدبر (قوله على الحاصل بعد انقطاع الحركة) أى وهو قار وإن كان متجدّدا حاصلا عن الفعل والانفعال فالتجدّد مشترك الإفادة من العبارتين وتختص الأولى بإفادة عدم التقرّر والاتصال (قوله كمل) أى عد المقولات أو نظمها على أخصر وجه وأكمل بيان :

والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم :

وكان الفراغ من تبييض هذه الحاشية يوم الاثنين الموافق ٢٥ رجب سنة ١٣٣٦ هجرية على يد أفقر العباد وأحوجهم إلى مولاه الرءوف « محمد بن حسنين بن محمد مخلوف » المالكى مذهبا ، العدوى منشأ ، الأزهرى تربية ، الشرقاوى طريقة ، غفر الله له ولمشايخه ولأرباب الحقوق عليه وللمسلمين آمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وكلّ من تمسك بسنته وهديه القويم والحمد لله ربّ العالمين ٥

بحمد الله تعالى تم طبع كتاب :
الحاشية الثانية ، للشيخ محمد حسنين مخلوف العدوى على شرح المقولات للسجاعى
مصححا بمعرفة لجنة التصحيح بـ [شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده] بمصر

القاهرة فى { ٨ ربيع الأول سنة ١٣٩١ هـ
٣ مايو سنة ١٩٧١ م

ملاحظ المطبعة
رجب أحمد علام

مدير الشركة
محمد محمود الحلبى